ACADÉMIE DE PARIS
UNIVERSITÉ RENÉ DESCARTES
SCIENCES HUMAINES SORBONNE

COMMUNAUTÉS VILLAGEOISES BWA

MALI - HAUTE VOLTA

Tome I — Fascicule 1

par

JEAN CAPRON

Chargé de Recherche au Centre National de la Recherche Scientifique

THÈSE

POUR LE DOCTORAT DE TROISIÈME CYCLE
PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique
et de l'International African Institute

PARIS

INSTITUT D'ETHNOLOGIE

MUSÉE DE L'HOMME, Palais de Chaillot, Place du Trocadéro, 16e

1973

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548022_0020

COMMUNAUTÉS VILLAGEOISES BWA

MALI - HAUTE VOLTA

Tome I — Fascicule 1

ACADÉMIE DE PARIS
UNIVERSITÉ RENÉ DESCARTES
SCIENCES HUMAINES SORBONNE

COMMUNAUTÉS VILLAGEOISES BWA

MALI - HAUTE VOLTA

Tome I — Fascicule 1

par

JEAN CAPRON

Chargé de Recherche au Centre National de la Recherche Scientifique

THÈSE

POUR LE DOCTORAT DE TROISIÈME CYCLE
PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique
et de l'International African Institute

PARIS

INSTITUT D'ETHNOLOGIE
MUSÉE DE L'HOMME, Palais de Chaillot, Place du Trocadéro, 16e

1973

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

© Institut d'Ethnologie, Paris, 1973.

A mes parents

... L'étude des sociétés dites primitives peut nous apprendre à distinguer entre les formes authentiques de la vie sociale et les formes inauthentiques. Les formes authentiques sont fondées sur les rapports concrets entre les individus. Les formes inauthentiques sont celles où les individus sont liés à distance, et par des intermédiaires abstraits tels que des relais administratifs ou des allégeances politiques. En fait, dans notre société contemporaine, la vie communale est l'une des rares formes de la vie sociale qui demeure, jusqu'à un certain point, authentique.

Cl. Levi-Strauss.

AVANT-PROPOS

au Tome I

1 -

La présente étude est, pour l'essentiel, le fruit d'enquêtes menées, par intermittence, de mars 1963 à juin 1964, dans trois communautés villageoises bwa de Haute-Volta : Sabwéra (cercle de Bobo-Dioulasso), Toukoro et Dissankwi (cercle de Solenso). L'économie des différentes parties de l'ouvrage, la sélection opérée parmi les documents recueillis, la place privilégiée accordée à certains thèmes obligent à quelques remarques. Que l'on veuille bien y voir le reflet d'un souci : non point tant celui de justifier un ensemble d'options méthodologiques - en ce domaine, le lecteur demeure seul juge - que celui, d'une part de replacer les enquêtes de type monographique réalisées à Sabwéra, Toukoro et Dissankwi dans la perspective des recherches d'ethno-sociologie bwa entreprises en octobre 1955 et poursuivies, depuis lors, sans interruption, d'autre part de situer cette première étude par rapport à celles qui seront consacrées ultérieurement à d'autres aspects de l'ethnologie actuelle des populations bwa.

Bien que les enquêtes sur le terrain ne soient pas interrompues, un plan d'ensemble a été arrêté concernant l'organisation et la présentation des matériaux recueillis. L'analyse de la place privilégiée accordée par la société bwa à la communauté villageoise sera au centre des trois études prévues : la première (Tome I) se présentera comme une *introduction à l'étude des communautés villageoises bwa* ; s'ouvrant sur une présentation générale du cadre de vie de la société, elle sera consacrée principalement à l'examen du système économique *ancien* et de ses transformations contemporaines. La seconde (Tome II) traitera de l'organisation communale et de sa relation au système général de la société. La troisième enfin (Tome III) s'efforcera de dégager - au travers, en particulier, des changements socio-économiques et culturels anciens ou récents - le visage particulier qu'offrent, tant individuellement que régionalement, les communautés villageoises bwa contemporaines.

Les deux premières études seront rédigées à partir des matériaux recueillis dans les communautés villageoises de Sabwéra (plateau gréseux), Toukoro et Dissankwi (vallée de la Volta Noire). L'étude monographique de ces *communautés-témoins* fut conçue, à l'origine, comme un retour aux sources destiné à mettre à l'épreuve des faits, une *explication* de la société bwa élaborée après de longues années de commerce avec les problèmes d'ethno-sociologie bwa ; il ne s'agissait donc que d'un moment de la recherche sur le terrain. Si, finalement, l'auteur a choisi d'ouvrir le dossier de ses recherches en pays bwa par la présentation monographique de Toukoro, Sabwéra, Dissankwi, c'est avant tout dans l'espoir de conserver à la matière sociale étudiée une certaine *épaisseur de vie* ; cette présentation de trois communautés dissemblables, personnalisées à l'extrême, n'a pas pour seul objectif d'illustrer une réflexion sur la société bwa : elle se voudrait - description la plus fidèle possible de cas concrets et individualisés - à l'origine même de cette réflexion.

De ces trois communautés-témoins, l'une, Toukoro, passe, aux yeux de tous les Bwa qui y vivent ou qui sont en contact étroit avec elle, pour avoir maintenu, non sans les aménager d'ailleurs, des formes anciennes d'organisation économique et socio-politique ; les deux autres, au contraire, Sabwéra et plus encore Dissankwi, sont arrivées à un stade avancé de transformation : l'éclairage donné, tout au long des deux études, sur l'ethnologie actuelle, tantôt de la première, tantôt des deux autres communautés, devrait permettre de recomposer le mouvement de transformation qui a secoué

la société bwa depuis un siècle environ et surtout de montrer comment se sont maintenues certaines *valeurs* inséparables d'une conception communale - proprement bwa - de la vie en société.

2 -

Nous envisagions de livrer, en annexe de l'étude :

- une documentation statistique comprenant : des données démographiques sur les populations bwa ; une présentation sociologique des communautés villageoises de Sabwéra et Dissankwi ; les résultats d'une enquête agricole conduite, en 1963, à Sabwéra et Dissankwi ; les résultats (dépouillement limité aux villages bwa de l'échantillon) de l'enquête niveau de vie-consommation réalisée, en 1964, par le Service de la Statistique de la République de Haute-Volta.

- une documentation cartographique composée de 22 plans à grande échelle intéressant : la présentation d'ensemble du pays bwa ; l'organisation de l'habitat, l'organisation spatio-foncière et spatio-agraire... dans les deux communautés villageoises de Dissankwi et Sabwéra.

Nous avons dû, pour des raisons matérielles (volume de l'ouvrage, coût de l'impression de cartes et plans à grande échelle) renoncer à ce projet. Nous prions le lecteur de bien vouloir nous en excuser. (Une liste détaillée des matériaux *appelés* à figurer dans cette annexe documentaire est donnée en complément de la bibliographie jointe à notre étude).

3 -

Système phonologique (1)

Consonnes

Occlusives explosives fortes :

- ***p*** bilabiale
- ***t*** apico-postalvéolaire
- ***ty*** dorso-prépalatale (t̲) (2)
- ***k*** palatale

Occlusives explosives douces

- ***b*** bilabiale
- ***d*** apico-postalvéolaire
- ***g*** palatale

Occlusives nasales

- ***m*** bilabiale
- ***n*** apico-postalvéolaire
- ***ny*** dorso-prépalatale (n̲) (3)

Occlusive ingressive

- ***B*** bilabiale

Fricatives sourdes

- ***f*** labio-dentale
- ***s*** dorso-postalvéolaire
- ***h*** laryngale

Fricatives sonores

- ***v*** labio-dentale
- ***z*** dorso-postalvéolaire

Liquide

- ***l*** (4)

.....

(1) Repris de G. Manessy, op. cité 52 ; pp. 5-7

(2) Ex. ***ho tyonu=ho t̲onu,*** l'hoyau à semer.

(3) Ex. ***mu nyamu=mu n̲amu,*** la bière de mil

(4) "l possède deux variantes principales :
a) à l'initiale de mot, c'est une latérale apico-postalvéolaire sonore, articulée au même point que ***t***, ***d*** et ***n*** ;
b) à l'intervocalique, ***l*** devient un ***r*** apico-postalvéolaire sonore dont la tenue se réduit à un très bref battement" G. Manessy, op. cité 52 ; p. 6.

Voyelles

Voyelles orales

i voyelle antérieure fermée non arrondie (angl. *sit*) (1)
e voyelle antérieure moyenne non arrondie (fr. *blé*).
a voyelle antérieure ouverte non arrondie (angl. *bad*).
o voyelle postérieure moyenne arrondie (fr. *dos*)
u voyelle postérieure fermée arrondie (fr. *doux*) (2)
e voyelle longue antérieure moyenne ouverte (fr. *père*).

Voyelles nasales

î voyelle antérieure fermée non arrondie
ê voyelle antérieure moyenne non arrondie
â voyelle postérieure ouverte (plus profonde que le son *an* de fr. *banc*).
û voyelle postérieure fermée arrondie
ô voyelle postérieure moyenne arrondie
ê voyelle longue antérieure ouverte (plus ouverte que le son *in* de fr.: *fin*)

Tons

Le bwamu emploie trois tons ponctuels que nous n'avons pu noter dans nos transcriptions. Par contre, nous avons distingué les voyelles longues (*ii* , *ee* , *aa* ...) des voyelles brèves (*i*,*e*,*a*..)

4 -

Dialecte

Les locutions bwa présentées dans le texte appartiennent à trois dialectes :

a) Le dialecte de Solenso, dialecte VII de la classification de G. Manessy (2), parlé par les Bwa appartenant au groupe ***ba pwesya*** (en particulier, villages de Toukoro et Dissankwi).

b) Le dialecte de Mao, non mentionné par G. Manessy, parlé par les Bwa appartenant au groupe ***ba dani*** (en particulier, village de Sabwéra). Il semble que ce dialecte soit apparenté à celui de Mandiakuy, dialecte V de la classification de G. Manessy (2).

c) Le dialecte de Mandiakuy, dialecte V de la classification de G. Manessy (2), parlé par les Bwa appartenant au groupe ***ba dahâsyo*** (en particulier, villages de Tominian, Bénéna, Tioutiou).

Les locutions de forme et de sens identiques dans les trois dialectes n'ont pas été distinguées. Les locutions *divergentes* (radical différent ou variante phonologique d'un même radical) sont suivies des majuscules B (dialecte de Solenso), D (dialecte de Mao), M (dialecte de Mandiakuy).

.....

(1) "*i* et *u*, habituellement prononcés à peu près comme dans angl. *sit* et dans fr. *doux* sont respectivement réalisés (*y*), semi-voyelle dorso-palatale, et (*w*), semi-voyelle bilabiale vélarisée, en position prévocalique, après consonne et à l'initiale de syllabe. Ces semi-voyelles sont symbolisées par *i* et *u* lorsqu'elles *forment syllabe* (c'est à dire lorsqu'elles portent un ton), par *y* et *w* dans le cas contraire". G. Manessy, op. cité 52 ; p. 7.

(2) Cf. G. Manessy, op. cité 10 ; p. 124

5 -

Index

L'index sera placé à la fin du fascicule 2 (Tome I)

6 -

Errata :

fig. 37 p. 223, Village de Toukoro, Plan d'une maison des ancètres,

A - Rez-de-chaussée

lire : 1/ ***dû saa***
...
3/ ***hêBesi dû***
4/ ***maaBa wîni dû***
...
6/ ***makâsâ dû***
...
8/ ***nâle dû***

B - Etage

lire : 2/ autel ***makâsâ***

fig. 40 p. 261, Village de Toukoro, Plan de la maison de ***do***

A - Rez-de-chaussée

lire : 1/ ***dû saa***
2/ ***donikîâ mimâ lüe***
3/ ***Bwarama dû***
...
7/ ***donawɛ dû***
8/ ***do dwîâ***
...
11/ ***lo nyîkâ***
12/ ***kora booni ; kora naboo***

B - Etage

lire : ...
2/ ***Birimâ dû***
3/ ***donawɛ dû***

fig. 42 p. 301, Terroir de village de Dissankwi,

Légende

lire : jardins - ***hâ Bôni***
champs permanents type ancien - ***hâ giifya***
champs permanents type récent - ***hâ keseBwaa***

fig. 43 p. 320. Organisation interne de la *maison* ***wâûnuma***

Légende,

lire : Béna : ***dûfɛranyuso***
Lombo : ***dûnâleso***

Nous remercions ici les organismes de recherche qui ont permis la réalisation des enquêtes en pays bwa :

le Centre National de la Recherche Scientifique,
le Centre Voltaïque de la Recherche Scientifique,
l'International Africain Institute.

Nous exprimons notre reconnaissance aux autorités et personnalités maliennes et voltaïques auprès desquelles nous avons toujours trouvé compréhension et appui.

Notre gratitude est acquise à Messieurs

Guy Le Moal, Directeur du Centre de Haute-Volta de l'Institut Français d'Afrique Noire,
Georges Savonnet, Directeur du Centre Voltaïque de la Recherche Scientifique (ancien I.F.A.N.)

qui ont mis à notre disposition des moyens de travail exceptionnels.

Nos remerciements vont à tous les agents techniques du Centre Voltaïque de la Recherche Scientifique et particulièrement à Messieurs.

Boureima Ba,
Kougouri Bonkoungou,
Seydou Tamboura

qui ont procédé au dépouillement de nombreuses enquêtes.

Frédéric Bazié,
Benoît Gomina,
Robert Toé

qui ont réalisé les maquettes des cartes, plans et graphiques.

Koudougou Dakissaga

qui a été pour nous un compagnon de route dévoué.

Nous remercions également Messieurs

Daniel Pagès, architecte,

qui a dessiné certaines des illustrations figurant dans le texte.

Serge Ricci, cinéaste

qui nous a si longtemps accompagné en pays bwa et à qui nous devons plusieurs des photographies reproduites.

Nous ne saurions oublier les villageoises et villageois de Tominian, Bénéna, Tioutiou, Sabwéra, Toukoro, Dissankwi, Kékaba... de tant d'autres villages et hameaux du pays bwa ; ils nous ont permis d'être attentif à leurs travaux et à leur jeux, à leurs gestes et à leurs pensées, à leurs élans et à leurs inquiétudes...; à l'heure où nous craignons de les trahir, pour n'avoir point su les approcher et les écouter, nous voudrions les remercier de leur accueil, de leur aide souriante, de leur inlassable patience. Que passe au travers de ces pages un peu de l'attachement qui nous unit à nos amis :

Nazoun Diassana	(Tominian)	Baba Coulibali	(Dissankwi)
Pambouri Diassana	(Tominian)	Yézouma Coulibali	(Dissankwi)
Elie Diassana	(Tominian)	Kiba Bakayoko	(Toukoro)
Maourou Koné	(Bénéna)	Kalfa Samaté	(Sabwéra)
Sonibé Dembélé	(Tioutiou)		

et à tous ceux et celles, trop nombreux, que nous ne pouvons citer ici.

fig. 1

village de Dissankwi

PLAN D'ENSEMBLE

INTRODUCTION

Le voyageur qui parcourt le pays bwa durant les mois de mars et avril, au moment où, dans une savane aux herbes desséchées, au sol noirci par les feux de brousse, rien ne vient rompre la solitude d'un paysage appesanti de chaleur, de vent et de lumière, le voyageur cherche longtemps une présence de l'homme. De loin en loin, pourtant, une saignée dans la brousse apparaît, occupée par un vaste champ de culture, au tracé géométrique, piqué çà et là de quelques *karités* ou de quelques *nérés* ; au sol, les tiges de mil de la récolte précédente, parfois une case en torchis ou un simple abri conique en paille - témoins d'une emprise provisoire de l'homme sur une nature qu'il semblait avoir désertée-

Aux heures torrides de la journée, nul passant sur ces pistes étroites et sinueuses qui déroulent paresseusement leur mince ruban d'ocre rouge entre deux agglomérations ; les hommes ont regagné leurs demeures. Il faut alors parcourir plusieurs kilomètres, souvent une dizaine ou plus, pour que l'horizon s'élargisse, signalant l'approche d'un village... Le voyageur quitte alors un monde hostile où rien ne semblait à la mesure de l'homme ; sur une profondeur de quelques centaines de mètres à quelques kilomètres, le paysage se fait plus accueillant, paysage construit où la terre et la végétation, maîtrisées par le labeur de l'homme, offrent l'image d'un univers organisé et familier.

Avant d'atteindre les habitations, centre de cet espace privilégié où le paysan bwa inscrit sur le sol, d'une façon durable, son projet de domestication de la nature et d'instauration d'un ordre humain, le voyageur doit traverser plusieurs zones différenciées, auréoles concentriques qui sont autant d'étapes dans cette approche de la communauté villageoise ; il a quitté la brousse progressivement, parcouru une zone vide d'arbres, aux contours imprécis, au sol recouvert de buissons et de maigres graminées ; longtemps réserve de bois de chauffe et de construction, cette zone où paissent les chèvres et les ânes, s'est peu à peu dénudée, isolant chaque année davantage le terroir de village de la brousse avoisinante.

A cette auréole externe dénudée succède un très beau parc d'arbres protégés ; quelle que soit l'essence qui prédomine - *balanzan* dont le tronc noueux et les feuilles argentées rappellent l'olivier méditerranéen, *néré* élancé dont les branches servent de perchoir aux enfants du village, *karité* plus modeste, au tronc liégeux, à l'ombre dense et fraîche - ce parc d'arbres utiles dont l'ordonnance, le port majestueux, la vigueur végétative, contrastent avec l'implantation désordonnée, la taille réduite, l'aspect trop souvent malingre des arbres de la savane, ce parc offre un sous-bois dégagé, accueillant : durant la saison sèche les cultivateurs viennent s'y livrer à des travaux de vannerie ou de corderie ; les griots y installent leur métier à tisser, cependant que

Fig. 2

VILLAGE DE SABWERA

PLAN DE MASSE

DANIEL PAGES

les enfants s'y ébattent toute la journée ; la pluie venue, le parc retrouve sa vocation de terroir stabilisé : abondamment fumées, soigneusement travaillées, les parcelles de maïs, de sorgho rouge, de coton, y produisent d'abondantes récoltes. Là, du moins, le paysan bwa a réussi à maîtriser cette terre que l'on dit ingrate : aussi bien s'y est-il enraciné, y plantant ses autels, y délimitant ses aires de jeu et d'activités rituelles, ses emplacements de réunion et de marché ; au delà commence cette brousse proche, parce que parcourue souvent et émaillée de champs de culture, mais inquiétante pourtant, domaine de divinités dont il faut se garder d'encourir l'hostilité ; ici, au contraire, règne la sécurité que procure la proximité des demeures et de la communauté humaine : l'organisation de celle-ci n'apparaît-elle pas déjà toute entière en filigrane dans l'aménagement foncier et socio-religieux de la zone parc ; chaque cellule familiale y possède son lopin de terre, découpé dans le patrimoine lignager ; quelques parcelles communales y sont affectées aux cultures rituelles collectives ; les autels eux-mêmes y retracent l'histoire de la communauté : sous le caïlcedrat plusieurs fois centenaire, le fondateur du village fit le premier sacrifice à la terre... ; et plus tard, lorsque des familles d'immigrants décidèrent de s'intégrer à la communauté, elles plantèrent leur autel ***nyumuni*** (1) sous les arbres du parc, en bordure de la piste qu'elles empruntèrent pour entrer dans le village ; ces autels sont demeurés, carte d'identité géographique des lignages de la commune...

Le voyageur a parcouru le parc en empruntant l'une des innombrables pistes qui le découpent en tous sens - immense toile d'araignée dont les rayons convergent vers l'enceinte du village - ; avant d'atteindre les premières constructions, il lui faut traverser une dernière auréole, large de quelques dizaines de mètres : les carrés encore dessinés sur le sol, quelques plants desséchés de tabac ou de pimentier, les restes d'une tapade en chaume de mil... permettent d'imaginer les jardins amoureusement entretenus de l'hivernage. Dominant ces jardins, quelques baobabs ou quelques fromagers à l'ombre desquels font halte les étrangers de passage ou les paysans retour des champs, dressent leurs branches très haut dans le ciel.

Le voyageur est parvenu au terme de sa course ; il est à l'orée de ce village, qui, tout à l'heure, au travers des feuillages du parc, lui apparaissait, masse de *banco* (2) tapie au centre d'un réseau serré de pistes et ce chemins, une simple excroissance, striée de traits d'ombre, du sol recuit par le soleil... Une ménagère est venue au-devant du visiteur, portant une calebasse d'eau ; cependant que quelques cultivateurs s'enquièrent déjà auprès de lui des dernières nouvelles qui circulent dans le pays...

De l'arbre sous lequel il se repose, à quelques mètres seulement des premières maisons, le voyageur ne distingue du village, que sa présence soudain anime, qu'un mur continu de banco. Constituée par la maçonnerie arrière des habitations, l'enceinte n'est percée que de quelques ouvertures étroites, débouchés des rues qui sillonnent l'intérieur du village ; aucune porte, aucune fenêtre ne donne sur les jardins et sur le parc ; les maisons de l'enceinte, accolées les unes aux autres ne s'ouvrent que sur les rues intérieures. Foyer et citadelle, le village tourne le dos au monde extérieur...

Avant de prendre congé de notre guide, glissons-nous à sa suite à l'intérieur du village, par l'une de ces ouvertures en chicane que quelques troncs d'arbres suffisaient, autrefois, à barricader ; sitôt l'enceinte franchie, c'est le spectacle de la rue qui s'offre au regard, une rue au tracé imprévu, tantôt resserrée entre deux murs, tantôt épanouie entre deux îlots d'habitation, une rue encombrée de greniers pansus à toit de chaume, d'auvents surmontés de provisions de bois sec ou recouverts de nattes roussies par le soleil ; une rue qui vit et s'égaie de

.....

(1) ***nyumuni*** : autel de la terre (cf. ci-dessous pp. 266-269)

(2) *banco* : matériau de construction ; terre crue pétrie.

mille bruits domestiques. On cherche vainement une ordonnance dans cette mosaïque de constructions, dans ce dédale de rues qui semblent n'être que le prolongement des lieux bâtis ; les flots d'habitation - assemblages de constructions contiguës ouvertes directement sur la rue - s'interpénètrent, formant tantôt de vastes ensembles au dessin fantaisiste, tantôt de petites unités à l'implantation désordonnée... ; et ces blocs de banco n'enserrent nulle cour intérieure au sein de laquelle pourrait s'organiser la vie du groupe domestique ; toutes les issues débouchent sur la voie publique. Parfois un petit muret, haut de soixante centimètres, délimite, côté rue de l'habitation, une cuisine de plein air, avec son foyer, ses fours à karité, ses calebasses et ses poteries qui sèchent au soleil ; une jeune femme, son bébé sur le dos, s'y active à quelque tâche culinaire ; mais la rue est là, animée, sonore ; la ménagère ne peut y échapper ; à quelques pas, ses voisines se consultent sur l'opportunité de préparer des noix de *soumbala*(1) pour le prochain marché ; à quelques pas aussi, à demi allongés sur une estrade de troncs d'arbres usés et patinés, quelques vieillards somnolent...

Plus loin, la rue s'élargit en une place ombragée d'un ficus ; autour du puits où les derniers potins du village, sinon la vérité, se sont donnés rendez-vous, quelques femmes devisent avec animation, hélées bientôt par un paysan désoeuvré... ; la *tête du village*, autel en terre bâti par les ancêtres du village, est là, le sommet blanchi par une récente offrande de bouillie de mil ; là aussi l'esplanade où, devant les villageois juchés sur les terrasses, dansent les masques de *do* (2) ; mais le village est semé d'autres lieux où bat le coeur de la communauté : la forge à demi-souterraine, recouverte de son dôme de chaume sous lequel on ne tient qu'accroupi ; la maison des ancêtres-fondateurs, avec son enfilade de salles obscures où se réunissent les vieux chefs de famille ; la place de la danse, où, durant les soirées de saison sèche, résonnent les balafons... Et puis aussi la terrasse de ***do***, cadre des repas communiels, lieu d'où le crieur public fait résonner, sur les maisons assoupies, les recommandations du prêtre ou les ordres du chef de village ; d'autres lieux encore où la communauté fixe ses rendez-vous quotidiens, où elle célèbre ses fêtes et ses deuils, où elle s'habille de sérieux ou se déchaîne en rires et en danses...

. . . . . .

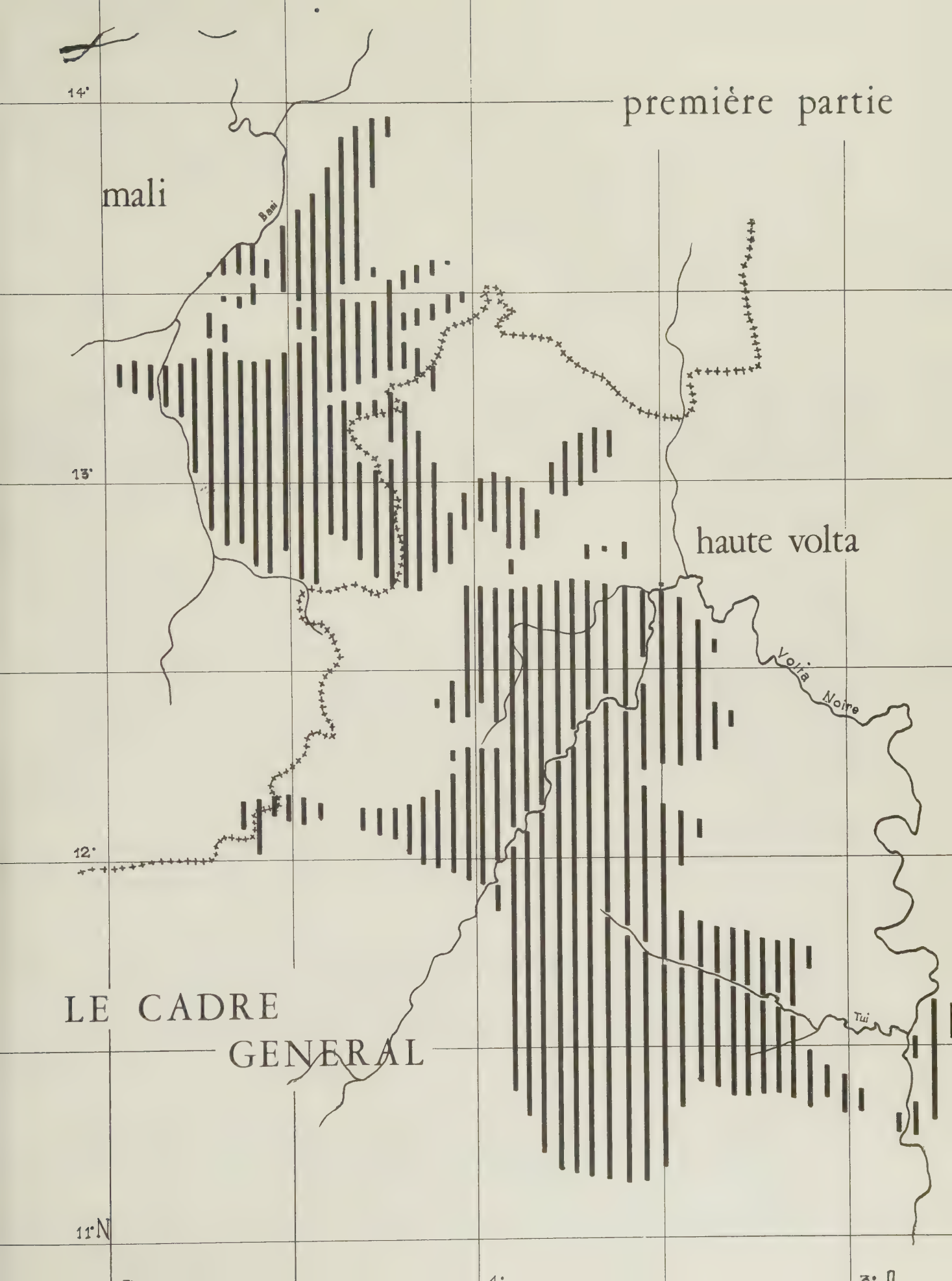
(1) *soumbala:* condiment préparé à partir des graines de néré (Parkia biglobosa) ; cf. G. Manessy, op. cité 52 ; p. 140.

(2) ***do*** : "... ***do*** assure, par sa présence en brousse, son pouvoir sur la pluie, ses moyens de coercition sur la communauté humaine, le maintien de cet équilibre toujours menacé entre le règne naturel et le règne humain... ; parallèlement, ***do*** réalise l'intégration de l'homme dans la communauté". J. Capron, op. cité 24 ; p. 148.

fig. 3

intérieur d'un village

BWA


14°
13°
12°
11°N
mali
Bani
haute volta
Volta Noire
Tui
LE CADRE
GENERAL

CHAPITRE I

LE PAYS ET LES HOMMES

LE PAYS

Les Bwa, au nombre de 250.000 environ, occupent, sur le territoire des Républiques du Mali et de Haute-Volta, "une aire étroite et allongée qui s'inscrit obliquement dans un rectangle délimité par les 11° et 14° degrés de latitude Nord, et par les 5° et 3° degrés de longitude Ouest" (1). Ils sont répandus depuis Sofara (au Nord) jusqu'à Houndé (au Sud). La limite Nord-Ouest de leur implantation est constituée par le cours supérieur du Bani, affluent du Niger, cependant qu'au Sud-Est, les villages bwa les plus excentriques sont situés très près de la frontière de la République du Ghana, sur la rive gauche de la Volta Noire (2).

RELIEF, HYDROGRAPHIE, SOLS –

Le pays bwa ne possède, si l'on excepte quelques accidents locaux, aucune frontière naturelle ; largement ouvert sur toutes les régions qui l'entourent, il se présente, dans sa plus grande partie, comme un pays plat dont l'altitude moyenne oscille entre 250 et 300 m. Il est cependant coupé, dans sa moitié Nord, par une zone de relief de largeur variable (20 à 40 km), de direction générale Nord-Sud, utilisée assez arbitrairement pour le tracé de la frontière entre les Républiques du Mali et de Haute-Volta. Dans sa partie médiane, le pays bwa est parcouru par la Volta Noire, cours d'eau perenne qui coule en direction générale Sud-Ouest, Nord-Est, avant d'amorcer, à la hauteur de Koury, une boucle qui, en une trentaine de km, inverse sa direction. Au Sud-Est enfin, le cours du Tui ou Grand Balé, affluent de la Volta Noire bordé par une suite ininterrompue de forêts classées, isole une région plus accidentée où les lignes de relief s'orientent en direction générale Nord-Sud.

Cette première approche, pour imprécise qu'elle soit, en raison même de l'ouverture du pays bwa, permet de distinguer un certain nombre de zones physiques dont nous aurons à déterminer si elles correspondent véritablement à une division régionale du pays bwa.

1/ La rive droite du Bani et son arrière-pays

Le cours inférieur du Bani, de San à Sofara, constitue l'une des rares frontières naturelles du pays bwa. Le Bani prend sa source dans la dorsale guinéenne. Lorsqu'il pénètre en pays bwa, à la hauteur de San, il ne lui reste que 200 km environ à parcourir pour se jeter dans le Niger, à Mopti. "Son lit mineur, large de quelques centaines de mètres, garde sensiblement la direction Sud-Ouest - Nord-Est pendant 50 km, de Bénéni-Kégny (le port de San, au bout d'une digue de 10 km), jusqu'à Kouara. Il se dirige alors vers le Nord et Djenné..., pour pénétrer dans le delta central du

.....

(1) G. Heyte, op. cité 39 ; p. 3.

(2) Cf. in fine, carte hors-texte, le pays bwa, présentation générale.

Niger" (1). Aux hautes eaux, le Bani pénètre profondément sa rive droite, "faisant alterner des golfes d'inondation larges de plusieurs kilomètres et des caps de terre exondés qui parfois s'avancent jusqu'au lit mineur du fleuve... et étranglent la plaine inondée" (1).

A la hauteur de San, une dépression, large parfois d'une quinzaine de km, est parcourue par le Banifing. "Ce *marigot* (2) est formé par les apports d'eau de nombreux ruisseaux issus des hauteurs qui bordent la frontière de Haute-Volta (région de Mafuné et Ban...) et d'autres qui viennent du Sud, des environs de Yorosso" (3). Le Banifing adopte" une direction grossièrement Sud-Est - Nord-Ouest, redressée vers le Nord sur les cinquante derniers km du parcours, puis débouche dans la plaine du Néné (à l'Est de San) qu'il contribue à inonder aux hautes eaux ; il se partage alors en plusieurs bras aux tracés capricieux, le chenal principal confluant avec le Bani à Guélikoro" (3).

"Le Banifing ne constitue certes pas une barrière naturelle aussi spectaculaire et imposante que le fleuve. Il coule dans un lit étroit de quelques mètres, aisément franchi sur des ponts, ou guéable aux eaux basses" (3).

A l'Ouest du Bani et au Nord du Banifing, l'arrière-pays apparaît une région extrêmement plate d'où ne se dégagent quelques hauteurs qu'à l'extrême Nord (dans la région de Tiéparandougou) ; cette vaste plaine s'élève très doucement vers l'Est, passant de la cote 280 m, limite des terres hautes de la vallée du Bani, à la côte 320 m où elle vient buter sur les premiers contreforts du plateau de Hombori-Bandiagara.

Situées au centre de la vaste plaine de colmatage dénommée : bassin de Ségou-Mopti, les rives du Bani sont recouvertes de sédiments quaternaires : sables, argiles, lits de graviers, vases fines (4), qui se sont mis en place sur un socle granitique ou métamorphique plus ou moins gondolé. "A l'Est, ce socle a d'abord été recouvert de terrains sédimentaires de la base du primaire, formations puissantes de séries gréseuses dites "grès horizontaux" car leur tectonique douce tranche avec celle du socle très plissé" (5) ; ces "grès supérieurs datent de l'Ordovicien (début du Silurien)" (6) ; ils comprennent deux niveaux : les grès de Koutiala et les grès de Bandiagara. Les grès de Koutiala , qui occupent la majeure partie de l'arrière-pays de la vallée du Bani - ce n'est qu'à l'Est qu'ils sont relayés par les grès de Bandiagara - "correspondent à une formation très étendue, très homogène, qui peut atteindre plus de 200 m de puissance" (7). Très friables, ces grès se trouvent dans une zone latérisée (8) et sont souvent cachés par des latérites et des dépôts de surface (sables roses ou jaunes, argile ferrugineuse provenant du ciment) (9).

.....

(1) G. Heyte, op. cité **39** ; p. 1.

(2) Dans la terminologie franco-africaine, le terme *marigot* désigne un cours d'eau non permanent, au débit généralement peu important.

(3) G. Heyte, op. cité **39** ; p. 6.

(4) Renseignements géologiques extraits de : "Notice explicative sur la feuille San-Ouest" rédigée par G. Palausi . Cette notice accompagne la carte géologique de Reconnaissance de l'A.O.F, Feuille N.D. 30 S.O. - 43 (San - Ouest) établie par G. Palausi à partir de levées effectuées en 1950-55 (carte "dressée, dessinée, imprimée et publiée par la Direction Fédérale des Mines et de la Géologie de l'A.O.F." Dakar, 1957).

G. Heyte (op. cité **39** ; pp. 14-15) donne une classification vernaculaire des sols de la rive droite du Bani ainsi que deux profils observés à l'Est de la digue San - Bénéni-Kégny, après la mare du Sanké.

(5) G. Heyte, op. cité **39** ; p. 13.

(6) P. Barlet, op. cité **69** ; p. 22.

(7) G. Palausi, op. cité note (4) ci-dessus ; p. 11.

(8) Dans toute la zone des grès, "la disparition du manteau végétal, soit par érosion, soit par feux de brousse et cultures, se traduit par la formation en surface, d'une carapace ferrugineuse analogue au bowal guinéen". G. Palausi, op. cité note (4) ci-dessus ; p. 17

(9) G. Palausi, op. cité note (4) ci-dessus ; p. 11.

G. Heyte, op. cité **39** ; pp. 14 et 16-17, donne une analyse détaillée de la formation et des caractéristiques de ces dépôts de surface, ainsi qu'une classification vernaculaire des sols.

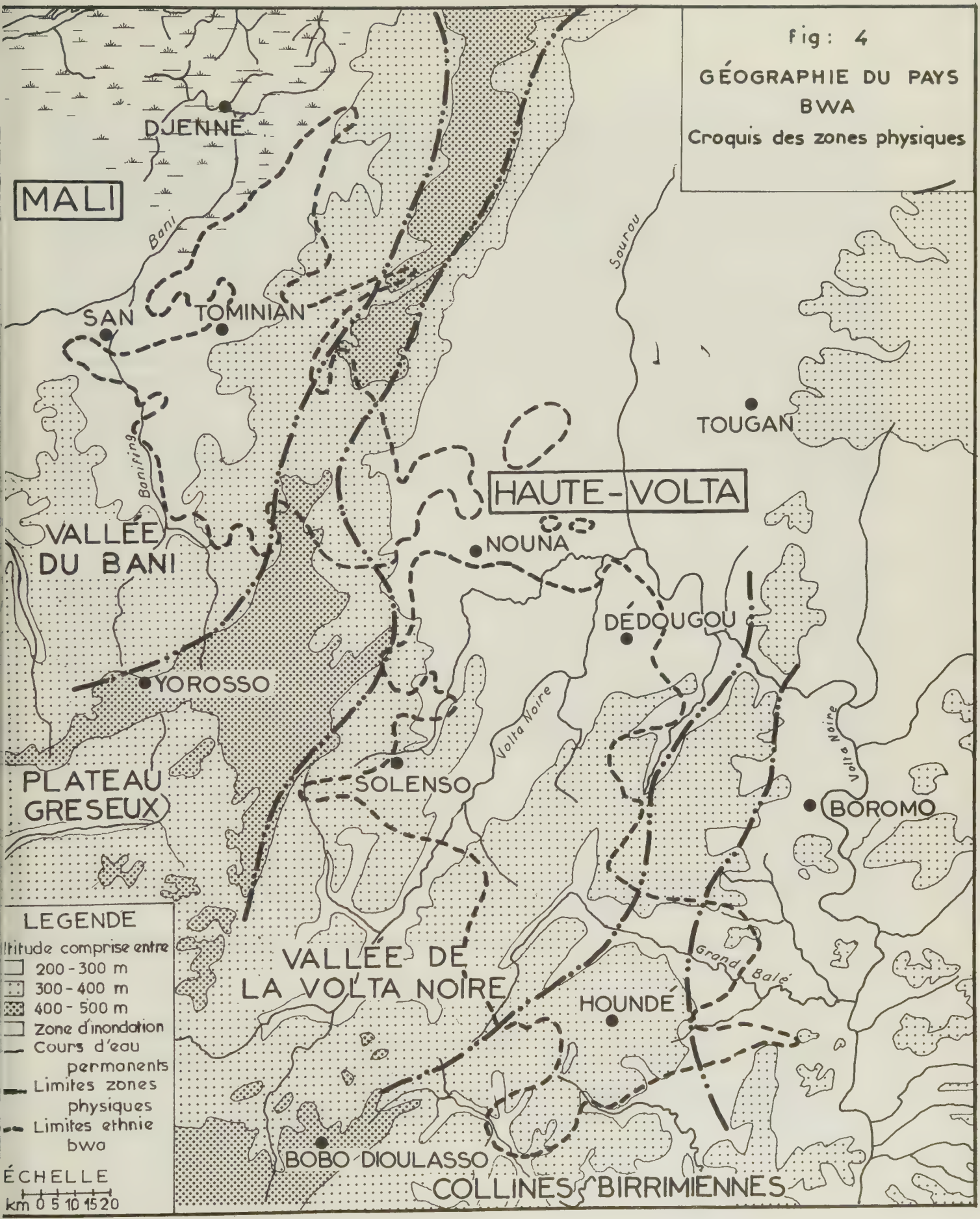


fig : 4
GÉOGRAPHIE DU PAYS BWA
Croquis des zones physiques
DJENNÉ
MALI
Bani
SAN
TOMINIAN
Banifing
Sourou
TOUGAN
HAUTE-VOLTA
VALLÉE DU BANI
NOUNA
DÉDOUGOU
YOROSSO
Volta Noire
Volta Noire
PLATEAU GRESEUX
SOLENSO
BOROMO
LEGENDE
Altitude comprise entre
200 - 300 m
300 - 400 m
400 - 500 m
Zone d'inondation
Cours d'eau permanents
Limites zones physiques
Limites ethnie bwa
VALLÉE DE LA VOLTA NOIRE
Grand Balé
HOUNDÉ
ÉCHELLE
km 0 5 10 15 20
BOBO DIOULASSO
COLLINES BIRRIMIENNES

2/ Le plateau gréseux.

A l'Est et au Sud-Est de la région précédemment décrite, s'avancent les hauteurs du plateau de Bandiagara. La succession de buttes et ondulations gréseuses sont un élément nouveau dans le paysage constitué jusqu'ici par la plaine. De l'altitude moyenne de 320 m (Safienso : 307 m ; Bénéna ; 330 m ; Mandyakuy : 299 m), on monte rapidement d'une soixantaine de mètres et davantage (Koula : 410 m ; Tioutiou : 375 m ; Mafuné ; 424 m) ; après une trentaine de km d'un relief tourmenté d'où émergent quelques hauteurs atteignant 450 m, on retombe encore plus brutalement, en République de Haute-Volta, à la cote 300 m (Bangassi : 297 m ; Teni : 293 m ; Soumbara : 291 m).

Cette zone,grossièrement orientée Nord-Sud, appartient au massif septentrional de cette "région intermédiaire" qui sépare, sur plus de 200 km,"les deux escarpements vigoureux et continus" dits "Falaises de Banfora et Bandiagara" (1). P. Barlet décrit ainsi l'ensemble de ce massif septentrional : "Le massif septentrional est beaucoup plus aéré. On y trouve encore, jusqu'au 12° parallèle, quelques hauteurs dépassant largement les 500 m, mais ce sont de courts chaînons séparés par de vastes dépressions marécageuses en hivernage (plaine de Foulasso, de Dionkélé, de Faramana, de Banzo). On passe sans difficultés de l'une à l'autre et du bassin de la Volta Noire dans celui du Banifing. Plus au Nord, dans le cercle de Nouna (région qui nous intéresse ici) le profil du plateau devient plus régulier mais l'altitude moyenne décroît jusqu'au seuil de Kolonkan (route Nouna-San) à moins de 400 m. Elle remonte progressivement en territoire malien en même temps que reparaît la falaise qui, depuis la coupure de la Volta Noire, n'apparaissait plus qu'en escarpements isolés" (2).

Les grès de Bandiagara, qui affleurent dans la région, se présentent sous forme de "roches massives et dures - grés silicieux et silicifiés, à texture plus ou moins fine, parfois conglomératique et souvent à stratification entrecroisée -" (3). Il n'existe aucun alignement continu de hauteurs. "Des falaises se dessinent bien sur quelques kilomètres ou quelques dizaines de kilomètres, comme vers Dokui ou vers Fô (4), mais elles disparaissent ensuite de façon inexplicable" (5). "Des actions de déflation sont intervenues comme élément du modelé, mais leur influence s'est marquée plus par des détails qui donnent un cachet particulier aux surfaces rocheuses que par des caractères généraux (6). "Un système de fractures, de diaclases, utilisées par l'érosion, donne un faciès ruiniforme tout à fait caractéristique : pitons, couloirs, gorges..." (7). Bien que ces grès ne soient ni poreux, ni perméables, le réseau très important de fractures, diaclases et fissures est à l'origine d'une circulation d'eau intense, formant un réseau de nappes d'interstices ; dans les falaises, les îlots de végétation indiquent les points de résurgence de ces nappes d'interstices. L'altération latéritique des grès fait qu'ils disparaissent souvent sous une cuirasse ferrugineuse. Mais "la cuirasse n'est pas continue et elle paraît en voie de désagrégation lente" (8) ; les sables qui s'accumulent dans les dépressions vont de l'ocre rouge à l'ocre jaune.

3/ La vallée de la Volta Noire

Au Sud-Est du plateau gréseux, le pays bwa s'étend sur les deux rives de la Volta Noire,de Lahirasso, au Sud (km 220), à Koury, au Nord (km 370).

. . . . . .

(1) S. Daveau, Recherches morphologiques sur la région de Bandiagara, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, n° 56, Dakar, 1959 ; p. 9.

(2) P. Barlet, op. cité 69 ; pp. 27-28.

(3) Archives cercle de Nouna, Rapport économique : Année 1958 ; p. 3.

(4) Ainsi que vers Kombori, Saba, Nairana (Haute-Volta), Kouna, Tioutiou (Mali).

(5) S. Daveau, op. cité note (1) ci-dessus ; p. 9.

(6) Archives cercle Nouna, op. cité note (3) ci-dessus ; p. 5.

(7) G. Palausi, op. cité note (4) p. 4 ; p. 15.

(8) S. Daveau, op. cité note (1) ci-dessus ; p. 61.

La Volta Noire naît non loin d'Orodara (1) (à 550 m d'altitude). "Sa source est, comme celle du Kou, son affluent, pereone et vauclusienne... Le cours supérieur du fleuve se déroule sur le plateau. Il s'y enfonce au bout d'une quarantaine de kilomètres mais progressivement et sans la brutale rupture de pente de la Comoé. Il y creuse, de même que ses grands affluents de rive gauche (Tontombiri et Pendia) et de rive droite (Kou), de larges thalwegs aux versants doucement inclinés. A Samandéni, à 140 kilomètres de sa source et à la cote 300 m, la Volta Noire franchit la bordure externe du plateau primaire ; mais, dès le confluent de la Pendia (kilomètre 80), c'est un fleuve de plaine déroulant, comme le Banifing tout proche, ses méandres dans une large vallée inondable. Ce caractère s'accuse après Samandéni" (2) (à 80 km environ au Sud de Lahirasso).

De Lahirasso à Nouankui, la vallée de la Volta Noire est une succession de vastes cuvettes où les eaux d'hivernage séjournent de longs mois ; la zone d'inondation, large parfois de 5 à 6 km est drainée, en fin de saison des pluies, par une multitude de petits marigots coulant perpendiculairement au fleuve. Au delà de Nouankui et jusqu'à la hauteur de Koury, où il amorce sa boucle, le fleuve s'encaisse peu à peu. "Sa vallée n'est bientôt plus qu'une étroite fissure dans la pénéplaine et semble étrangère au paysage" (3).

a) Vers l'Ouest, la plaine de piémont s'étend sur une profondeur de 40 à 60 km, des rives du fleuve aux premiers contreforts du plateau gréseux ; de molles ondulations conduisent de la cote 270 m (terres exondées des rives du fleuve) à la cote 310 m (pied de l'abrupt). Le rebord externe du plateau primaire domine la vallée d'une centaine de mètres (Ban : 412 m, Dogo : 410 m, Sabwéra : 400 m) ; il est constitué d'une ligne discontinue de "falaises" orientées grossièrement Sud-Ouest, Nord-Est, parallèlement au fleuve.

Au centre de la vallée, une série de buttes témoins (rochers de Gboué, entre Daboura au Sud et Yenkui au Nord) s'allongent parallèlement au fleuve, sur une longueur de 25 km environ. S'élevant rapidement à la cote 450 m, elles rompent la monotonie du paysage et imposent un tracé particulier au réseau hydrographique : au Sud et à l'Est, les marigots coulent sensiblement d'Ouest en Est et se jettent, après un parcours n'excédant pas quelques dizaines de km, dans la Volta-Noire toute proche ; à l'Ouest par contre, une rivière (4), longue de 130 km environ, draine un large secteur du plateau et de la plaine de piémont (versant Ouest des rochers de Gboué ; coulant parallèlement à la Volta Noire, sur une soixantaine de km, entre Tié et Bankoumani, elle amorce ensuite une courbe et, se dirigeant dès lors vers l'Est, déroule ses méandres à travers la vaste cuvette de Bagala-Bourasso ; elle ne rejoindra la Volta, après un nouveau détour, qu'à la hauteur de Koury, là où le fleuve amorce lui-même sa propre boucle (5).

b) Vers l'Est la plaine de piémont - elle n'est occupée qu'en partie par les Bwa - s'étend sur une profondeur de 50 à 60 km, des rives du fleuve aux premières collines de la "chaîne birrimienne". Cette chaîne "qui traverse en écharpe, du Nord au Sud, l'Ouest de la Haute-Volta" (6), se présente sous forme d'alignements discontinus de petits massifs ou de collines isolées ; dans la région qui nous intéresse ici, ces alignements sont orientés parallèlement à la Volta-Noire, sur une profondeur de quelques dizaines de km ; ils sont interrompus, au Sud, par la trouée du Tui (ou Grand Balé) affluent de la Volta-Noire. Très aérées dans la moitié septentrionale, où elles n'atteignent que rarement la cote 400 m, les collines birrimiennes forment, au Sud, un ensemble beaucoup

.....

(1) Au Sud-Ouest de Bobo-Dioulasso, sur le plateau de Banfora.

(2) P. Barlet, op. cité 69 ; p. 66.

(3) P. Barlet, op. cité 69 ; p. 66.

(4) Appelée Voun-Hou sur les cartes (*vûû* est le terme générique que les Bwa utilisent pour désigner les cours d'eau de quelque importance - dont la Volta-Noire-).

(5) Cf. P. Barlet, op. cité 69 ; p. 67 : "Certains tributaires du Voun-Hou sont permanents dans leur cours supérieur, tel le Korallié qui descend de la falaise par les cascades de Koumba ; mais leurs eaux n'atteignent la Volta que pendant six mois de l'année".

(6) G. Savonnet, op. cité 60 ; p. 20.

plus compact et homogène ; les cotes comprises entre 520 et 560 m sont nombreuses - le pic du Komkouliko point culminant des pays du socle en Haute-Volta (1), atteignant 612 m -.

La plaine, quant à elle, présente des ondulations presque imperceptibles, entre la cote 270 m (terres exondées des rives du fleuve) et la cote 310 m (Dédougou 308 m, Kari 287 m, Poundou 292 m ; Ouarkoye 314 m). Au Sud-Ouest, les affleurements gréseux réapparaissent sous forme de collines aux pentes escarpées, au sommet tabulaire atteignant la cote 400 m ("rochers de Kanroboué") ; alignées le long de la Volta-Noire, à une vingtaine de km du fleuve, ces collines rejoignent au Sud, à la hauteur de la forêt classée dite "de la mare aux hippopotames", le plateau gréseux méridional (plateau de Bobo-Dioulasso). Le phénomène décrit pour la rive gauche se reproduit ici ; bien que profondément entaillée par les marigots Ouest qui se jettent directement dans la Volta-Noire, cette chaîne continue de collines forme ligne de partage des eaux et sépare le bassin de la Volta-Noire de celui du Tui ; ce dernier en effet, avant de franchir la "chaîne birrimienne" selon une direction Nord-Ouest - Sud-Est, coule parallèlement à la Volta Noire, drainant le versant Est de la chaîne du Kanroboué. Sur la rive droite du Tui, au delà des forêts classées de Maro et du Tui, la région de Béréba-Wakui appartient, géologiquement, à la plaine de la Volta Noire. Ce n'est qu'à l'Ouest d'une ligne qui joindrait Boho-Béréba à Siéni qu'apparaît le socle granito-gneissique ancien (2)

Dans la cuvette centrale (partie de la plaine limitée à l'Ouest et au Nord par la Volta Noire, à l'Est par les collines birrimiennes, au Sud-Ouest par les premiers éléments de la chaîne du Kanroboué, ouverte au Sud sur le bassin supérieur du Tui), le réseau hydrographique présente un tracé particulier : si quelques marigots se jettent directement dans la Volta Noire (tel le Bako au Sud), la plupart alimentent des collecteurs coulant parallèlement à la Volta Noire et ne rejoignant le fleuve, après un long parcours, qu'à la faveur d'un changement de direction de celui-là. Ainsi le marigot de Kékaba, à l'Ouest, déroule son cours sur près de 40 km parallèlement à la Volta Noire et à quelques km seulement du fleuve ; ainsi le Karouko et le Koyaré, à l'Est, après avoir drainé, à droite, le versant Ouest des collines birrimiennes, à gauche, le centre de la plaine, ne se jettent dans la Volta Noire qu'après qu'elle ait achevé sa boucle.

Les sols sur grès cambrien de la vallée de la Volta Noire "sont identiques aux sols beiges lessivés formés, dans les mêmes conditions climatiques, sur granites ou roches acides ; mais ils sont en général plus sableux. Ce sont des sols fortement lessivés, avec concrétions ferrugineuses et cuirasses. Leur teinte généralement beige peut aller jusqu'à ocre rouge vif (région de Orodara, Nouna). La zone d'altération des grès est généralement assez profonde, sauf sur les côtes, dues à la structure géologique monoclinale des grès" (3).

"Dans la région de Ouarkoye, entre Dédougou et Bobo-Dioulasso, les sols présentent un caractère plus spécial, par suite de la formation en profondeur d'un banc d'alios ferrugineux limonitiques... Superficiellement, rien ne permet de distinguer ces sols des autres sols beiges" (4).

Enfin, "dans les zones topographiquement basses, les sols prennent des caractères hydromorphes par suite de l'influence d'une nappe phréatique temporaire presque superficielle" (5).

. . . . . .

(1) P. Barlet, op. cité 69 ; p. 28.

(2) Cf. G. Savonnet, op. cité 60 ; pp. 20-21

(3) Mission Leneuf-Turancheau, Possibilités de la production cotonnière en Haute-Volta, C.F.D.T., Paris, 1952 ; p. 37.

(4) Mission Leneuf-Turancheau, op. cité note (3) ci-dessus ; p. 38.

(5) Mission Leneuf-Turancheau, op. cité note (3) ci-dessus ; p. 39.
Les auteurs donnent plusieurs profils auxquels les lecteurs intéressés pourront se reporter :
a) profil type observé sur la route de Bobo-Dioulasso à Dédougou,
b) profil n° 34 observé au village de Oué (région de Ouarkoye ; formation en profondeur d'un banc d'alios ferrugineux limonitiques),
c) profil n° 33 observé à Monkui, en direction de la Volta-Noire (sol à caractères hydromorphes).

4/ Les collines birrimiennes

Au Sud-Ouest de la plaine de la Volta Noire, le pays bwa est situé en majeure partie sur le Birrimien. Au Nord du Tui, les régions de Mamou et de Bagassi appartiennent déjà à la zone des collines birrimiennes ; au Sud du Tui, cette zone s'ouvre en éventail jusqu'à atteindre, entre Bouhaoun et Kovio, une largeur de 50 km ; elle se poursuit vers le Sud en pays pougouli, dagari et lobi.

La "bande de Birrimien est limitée de part et d'autre par le socle granito-gneissique ancien, qui apparaît à l'Est de Boni et à l'Ouest de Bouhaoun. Au Nord-Ouest d'une ligne qui joindrait Bobo-Béréba à Siéni, il est remplacé par des grès du Cambrien" (1).

Le Birrimien dit inférieur (axe Koumbia, Kari, Houndé, Kiéré, Mamou) "est surtout constitué par des schistes argileux" (2). Le Birrimien supérieur (axe Gombélédougou, Dossi, Kopoi, Bagassi) comprend, quant à lui, des roches volcaniques : "dolérites, gabro-basaltiques, mince bande de quartzites feldspathiques" et des roches métamorphiques : "orthoamphibolites, roches vertes".

G. Savonnet (3) décrit ainsi le relief particulier de l'horizon birrimien : "Toute cette partie de l'Afrique a été pénéplanée ; les formations géologiques se trouvent actuellement recouvertes par une carapace ferrugineuse. De nos jours, l'attaque de l'érosion y est très vive et les formes de relief qui en résultent sont différentes selon la nature de la roche. L'érosion des schistes.... donne naissance à de vastes bassins à peu près plats, séparés les uns des autres par des plateaux massifs aux vastes sommets tronqués et encore cuirassés, aux versants rapides encombrés d'éboulis souvent énormes. Par contre, la bande étroite du Birrimien supérieur est constituée par des couches très redressées. De Dossi à Voho et au delà, ces couches presques verticales ont été profondément entaillées et apparaissent sous l'aspect d'un long alignement de collines déchiquetées. Une série de cuvettes souvent étroites et allongées dans le sens Nord-Sud, bordées d'un côté par cette chaîne de collines et de l'autre par l'abrupt du plateau, relique de la pénéplaine, soulignent de part et d'autre cette suite de hauteurs en forme de sierra".

Le Birrimien inférieur "a donné naissance à des sols ocres ou ocre jaune, à texture limoneuse, de structure assez compacte, formés à partir de schistes argileux. Il se produit dans ces sols les mêmes phénomènes de lessivage et de concrétionnement que dans ceux des régions granitiques soumis aux mêmes conditions climatiques. L'érosion y a créé, de la même façon, sur les zones en pente, des sols tronqués de leur horizon humifère, parfois enrichis de gravillons et réduits à une profondeur squelettique, au dessus d'une cuirasse ferrugineuse" (4).

Le Birrimien supérieur "a donné naissance à des sols bruns ou brun ocre, formés sur les roches vertes et les schistes... Ces sols ont une texture argileuse (25 à 50 % d'argile), une bonne richesse minérale et surtout, grâce à leur teneur en calcium, un complexe absorbant qui leur confère une bonne structure malgré une teneur généralement assez faible en humus" (5).

.....

(1) G. Savonnet, op. cité 60 ; pp. 20-21.

(2) G. Savonnet, op. cité 60 ; p. 21.

(3) G. Savonnet, op. cité 60 ; p. 21.

(4) Etude des possibilités de développement de la production cotonnière en Haute-Volta. Rapport de la Compagnie Française pour le Développement des fibres Textiles, Paris, non daté ; p. 20.

(5) Etude des possibilités de développement de la production cotonnière en Haute-Volta ; op. cité note (4) ci-dessus ; p. 21.

On trouvera dans le rapport de la mission Leneuf-Turancheau (op. cité note (3) p. 8 ; pp. 33-39) la description de deux profils observés sur la route de Diébougou à Bobo-Dioulasso.

a) profil n° 30 (entre Kéresso et la Bougouri-Ba), appartenant au type des sols bruns ou brun ocre (Birrimien supérieur),

b) profil n° 32 appartenant au type des sols ocres ou ocre jaune (Birrimien inférieur).

Ajoutons pour terminer que le pays bwa, à l'Ouest d'une ligne joignant Bouahoun, Bandio, Pahin, se poursuit sur le socle ancien granito-gneissique (1) (bande large d'une quinzaine de km entre Bagassi et Wahabou, au Nord du Tui ; entre Dossi et Founzan, au Sud du Tui) ; à l'Est de Founzan, les Bwa occupent un territoire très étroit qui s'enfonce vers le Sud-Est (villages de Lobouga, Koti, Fafo) ; enfin, sur la rive gauche de la Volta Noire - où le précambrien réapparaît (Tarkwaien)(2)- quelques petits hameaux (entre Laro et Poura) représentent l'extrémité Sud-Est de la zone de peuplement bwa.

CLIMAT (3)

Si l'on excepte l'extrême Sud, l'ensemble du pays bwa appartient à la zone de climat tropical humide de caractère Nord-soudanien (zone comprise entre les 11°5 et 14° de latitude Nord).

Les températures, toujours élevées (28°5 de moyenne annuelle à San (4), 27°9 à Boromo (5) présentent deux maxima (avril-mai et octobre-novembre) et deux minima (août et décembre) ; les pluies ne tombent que pendant une seule saison, de mai à octobre (précipitations annuelles comprises entre 650 et 1.000 m/m, la plus grande quantité des précipitations arrivant de juillet à septembre). Mais ce rapide schéma doit être éclairé et corrigé dans le détail.

1/ Les vents

Le régime des vents est simple. Le pays, situé à l'intérieur du continent africain,"ne subit pas l'influence directe de l'Anticyclone des Açores, mais le temps est conditionné par la position, les mouvements, l'affaiblissement ou le renforcement des Anticyclones Saharien et Austral" (6). Les masses d'air dirigées sur le pays par ces deux centres d'action ont des origines et des caractéristiques différentes et, suivant la prédominance de l'un ou de l'autre, les flux d'air intéressant le pays sont ou secs (harmattan et alizé boréal en provenance de l'Anticyclone Saharien) ou humides (mousson en provenance de l'Anticyclone Austral).

.....

(1) Cf. Etude des possibilités de développement de la production cotonnière en Haute-Volta, op.cité note (4) p. 9 ; pp. 17-19 : les sols sur granites de la région centrale et orientale :

a) sols rouges latéritiques colluvionnaires,
b) sols beiges à concrétions ferrugineuses en profondeur,
c) sols beiges profonds,
d) sols colluvionnaires sablo-argileux profonds.

On trouvera également dans le rapport de la mission Leneuf-Turancheau (op. cité note (3) p. 8 ; pp. 24-29), la description d'une série de profils observés en zone de sols sur granites de la région centrale et orientale.

(2) Cf. P. Barlet, op. cité **69** ; p. 21.

(3) Les éléments de climatologie présentés ci-dessous ont été extraits de :

a) G. Heyte, op. cité **39** ; pp. 11-13 (7 graphiques),
b) A.S.E.C.N.A. Haute-Volta, Service Météorologique, Ouagadougou : Aperçus sur le climat de la Haute-Volta, 1964, 12 pages + tableaux statistiques et graphiques.
c) Documents non exploités fournis par le Service Météorologique, Ouagadougou.
d) P. Barlet, op. cité **69** ; pp. 39-53.

(4) G. Heyte, op. cité **39** ; p. 11 (calcul établi pour la période 1940-1949).

(5) A.S.E.C.N.A., op. cité note (3) ci-dessus (calcul établi pour la période 1951-1963).

(6) A.S.E.C.N.A., op. cité note (3) ci-dessus
"La situation météorologique générale de l'Afrique de l'Ouest subit l'influence de trois Anticyclones permanents (centres de hautes pressions) situés, le premier sur l'Atlantique aux environs des Açores, le second sur le Nord du continent africain (Lybie-Soudan), le troisième sur l'Atlantique Sud, aux environs de St Hélène. Nous les appelerons respectivement, Anticyclone des Açores, Anticyclone Saharien, Anticyclone Austral".

D'octobre à avril (saison sèche), l'Anticyclone Saharien prédomine et dirige sur le pays un flux d'air de Nord à Nord-Est (régions septentrionales (1) ou du Nord-Est à Est (régions centrales et méridionales) (2). L'harmattan, "courant équatorial de circulation générale" (3), est ordinairement plus chaud que l'alizé. Il souffle de préférence au milieu de la journée et à partir du 15 février devient torride. L'alizé boréal, qui souffle du Sahara vers l'Atlantique suivant une direction Nord-Est - Sud-Ouest, relaie ou renforce l'harmattan de novembre à février ; il n'est jamais aussi chaud que ce dernier et souffle souvent la nuit (4). L'harmattan, comme l'alizé, sont des vents secs généralement chargés de sable et de poussières (brume sèche) ; l'harmattan se montre en février-mars le plus violent de l'année.

A partir de mai, l'Anticyclone Saharien est rejeté vers le Nord-Est du continent et cède la place à la bordure septentrionale de l'Anticyclone Austral qui dirige alors sur le pays un flux d'air maritime humide. Cette masse d'air (mousson), plus épaisse sur la côte Sud qu'à l'intérieur du continent, s'enfonce dans l'air sec continental à la façon d'un coin. Le heurt des deux masses d'air provoque les *tornades* ; sèches au mois de mai, ces *tornades* donnent au cours des mois suivants des pluies de grande intensité et de courte durée qui constituent l'essentiel de la pluviosité. En outre, les nuages d'hivernage (saison des pluies) filtrent le rayonnement solaire en le réduisant et provoquent une diminution des écarts diurnes des températures.

En septembre-octobre, une période de transition, comparable à celle de mai, voit cette fois les vents de Nord-Est à Est rétablir leur prédominance sur ceux du Sud-Ouest. La fin de l'hivernage se marque, à cette époque, par des tornades sèches et des coups de tonnerre.

2/ Les pluies

La répartition des pluies se calque sur ce régime des vents. On distingue nettement deux saisons :

- La saison sèche correspond aux vents de Nord-Est et Est ; elle dure de novembre à mars. Le terme de saison sèche prend ici tout son sens : pour la période 1931-1960, la moyenne des précipitations enregistrées entre novembre et mars a été, à Dédougou de 16,9 mm, à Houndé de 26,2 mm .

- L'unique saison des pluies est répartie d'avril à octobre. "Les précipitations sont liées à des perturbations orageuses, plus marquées toutefois en juin-juillet et en septembre. Pendant ces périodes de début et de fin d'hivernage, des grains forts pouvant atteindre 120 km/heure sont enregistrés . En août, par contre, les grains orageux sont moins fréquents et l'épaisseur importante de la mousson (3000 mètres environ) occasionne des précipitations abondantes, généralement plus longues que dans le reste de la saison" (5).

Le tableau ci-dessous des moyennes mensuelles et annuelles de hauteurs d'eau relevées dans les postes pluviométriques fonctionnant en pays bwa (6) montre l'influence de la latitude sur le total des précipitations. Houndé, à l'extrême Sud, reçoit annuellement une moyenne de 1050,5 mm d'eau (7) ; .....

(1) Cf. rose des vents à San, G. Heyte, op. cité 39 ; p. 11.

(2) Cf. rose des vents à Boromo, A.S.E.C.N.A. (op. cité note (3) p. 10)

(3) P. Barlet, op. cité 69 ; p. 39.

(4) Durant toute la saison sèche, le très fort rayonnement terrestre maintient des écarts nocturnes importants des températures (A.S.E.C.N.A., op. cité note (3) p. 10 ; p. 3.

(5) A.S.E.C.N.A., op. cité note (3) p.10 ; p. 8.

(6) Certains postes ne fonctionnent que depuis quelques années (Solenso, Ouarkoye) ; les moyennes pluviométriques qui s'y rapportent ne peuvent donc être considérées comme définitives ; elles ne sont données qu'à titre indicatif.

(7) La région de Houndé est située à la limite des zones de climat Nord-soudanien et Sud-soudanien ; ce qui explique que, dans le rapport établi par le service météorologique de Haute-Volta (A.S.E.C.N.A., op. cité note (3) p.10) elle soit rangée, tantôt dans la première zone (p. 8), tantôt dans la seconde (p. 7).

Tableau I

Moyennes mensuelles et annuelles de hauteur d'eau en pays bwa

Mois \ Lieu	San 1948 1955	Nouna 1940 1963	Dédougou 1931 1960	Solenso 1961 1964	Ouarkoye 1959 1963	Houndé 1931 1960	Boromo 1933 1960
Janvier	0,0	0,7	2,1	0,0	0,1	0,6	0,0
Février	0,0	0,3	1,1	0,0	0,0	3,4	3,5
Mars	0,5	3,8	8,0	0,2	0,1	8,4	9,8
Avril	21,4	16,9	27,4	25,8	31,8	41,7	32,9
Mai	42,5	61,7	61,0	57,1	80,9	99,1	87,8
Juin	112,2	110,0	123,3	125,9	137,0	130,1	115,7
Juillet	197,6	196,3	221,6	196,7	197,3	209,5	231,3
Août	267,6	270,6	294,3	352,3	296,8	280,9	283,4
Septembre	107,0	141,8	173,9	219,2	189,4	204,3	190,0
Octobre	27,2	46,8	56,9	42,1	56,2	58,7	43,9
Novembre	0,5	2,9	5,5	3,7	9,9	10,8	10,6
Décembre	0,0	0,4	0,2	1,6	0,2	3,0	1,4
	776,5	852,2	975,3	1024,6	999,7	1050,5	1010,3
Nombre moyen de jours de pluies	63,0	63,6	59,2	62,7	64,5	67,8	75,5

San, au Nord, n'en reçoit que 749 mm (1).

On notera également, dans les isohyètes annuelles, la situation privilégiée de la vallée de la Volta Noire : Dédougou, pourtant situé à la même latitude que Ouagadougou, reçoit en moyenne 975 mm d'eau par an (Ouagadougou : 859 mm). Le mouvement en "dorsale" des isohyètes annuelles, "dont l'axe Sud-Ouest - Nord-Est correspond à la ligne de partage des eaux entre les bassins versants de la Volta Noire et du Bani" (2), trouve probablement son origine "dans l'influence orographique de la chaîne de collines gréseuses de l'extrême Ouest de la Haute-Volta".

D'une façon générale, l'hivernage commence plus tard et dure moins longtemps au fur et à mesure qu'augmente la latitude. Dans la région de San, "les premières pluies importantes suivies d'autres chutes d'eau se produisent en général au cours des quinze derniers jours de mai" (3) (moyenne des précipitations en mai : 42,5 mm) ; dans la région de Houndé, par contre, la fin du mois d'avril et surtout la première quinzaine du mois de mai sont souvent marquées par des chutes d'eau importantes et régulièrement réparties (moyenne des précipitations en mai : 99,1 mm). Ces

. . . . . .

(1) Cette moyenne, citée par G. Heyte (op. cité 39 ; p. 11), a été établie pour la période 1921-1954. Elle diffère légèrement de celle proposée dans le tableau d'ensemble des moyennes pluviométriques en pays bwa ; cette dernière en effet a été établie pour la période 1948-1955, la seule pour laquelle nous ayons pu obtenir les chiffres de répartition mensuelle des précipitations.

(2) A.S.E.C.N.A., op. cité note (3) p. 10 ; p. 8.

(3) G. Heyte, op. cité 39 ; p. 12.

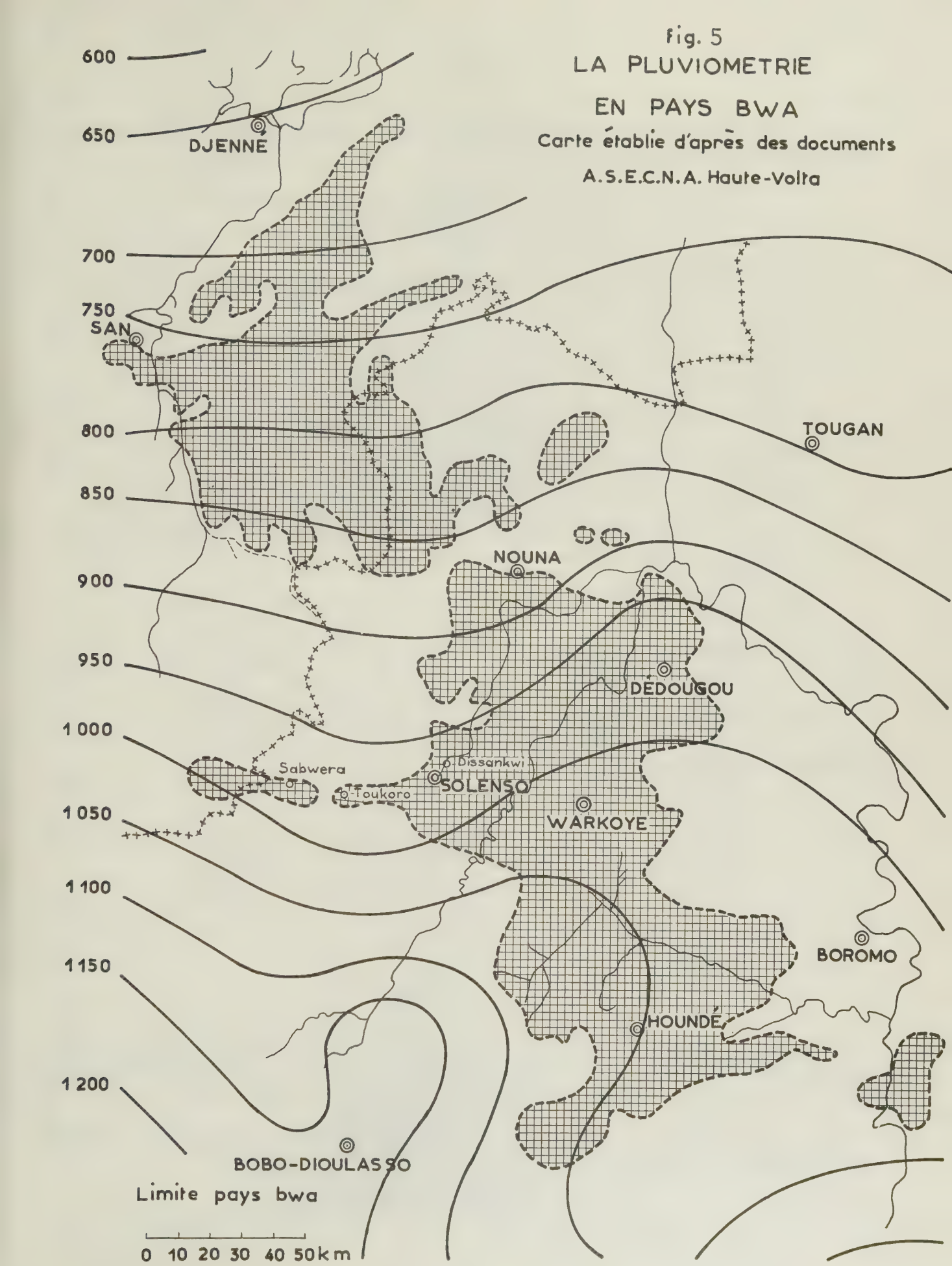


fig. 5
LA PLUVIOMETRIE
EN PAYS BWA
Carte établie d'après des documents
A.S.E.C.N.A. Haute-Volta
600
650
700
750
800
850
900
950
1 000
1 050
1 100
1 150
1 200
DJENNE
SAN
TOUGAN
NOUNA
DEDOUGOU
Sabwera
Dissankwi
Toukoro
SOLENSO
WARKOYE
BOROMO
HOUNDÉ
BOBO-DIOULASSO
Limite pays bwa
0 10 20 30 40 50 km

variations, cependant, sont beaucoup moins déterminantes pour l'agriculture (1) que celles qui interviennent d'une année à l'autre ou d'un mois à l'autre.

Tableau II

Précipitations minimales et maximales annuelles et mensuelles (saison des pluies exclusivement).

Mois \ Lieu	San		Nouna		Dédougou		Solenso	
	Min.	Max.	Min.	Max.	Min.	Max.	Min.	Max.
Avril	0,0	47,4	0,0	62,9	0,0	147,6	0,0	73,0
Mai	17,2	75,4	4,4	125,0	45	191,0	44,2	66,0
Juin	86,3	167,3	45,1	201,7	29,4	465,0	89,0	172,3
Juillet	97,1	347,6	101,7	371,0	97,4	383,4	107,4	313,0
Août	138,3	484,3	89,8	438,8	129,0	635,6	212,0	480,1
Septembre	38,7	210,9	49,1	300,9	52,5	284,4	171,0	293,1
Octobre	1,5	59,3	10,7	123,7	1,6	188,8	12,6	94,7
Préc. min. annuelles	600,0		620,9		755,7		859,0	
Préc. max. annuelles	1000,0		1083,2		1519,4		1262,4	

Mois \ Lieu	Ouarkoye		Houndé		Boromo	
	Min.	Max.	Min.	Max.	Min.	Max.
Avril	4,6	112,8	0,0	111,6	0,5	118,8
Mai	44,1	88,9	25,5	206,0	27,2	227,9
Juin	98,0	162,0	63,0	261,5	31,0	259,9
Juillet	68,3	298,1	66,1	354,4	63,9	501,3
Août	246,8	381,5	89,4	400,9	78,0	473,7
Septembre	135,9	235,9	88,7	351,9	74,0	397,4
Octobre	1,1	138,8	0,0	170,5	1,7	158,1
Préc. min. annuelles	855,8		697,0		539,3	
Préc. max. annuelles	1171,8		1422,1		1878,6	

L'examen du tableau des précipitations minimales et maximales annuelles enregistrées en pays bwa montre que les écarts pluviométriques d'une année à l'autre - très importants dans tout le pays - sont beaucoup plus marqués dans les régions Sud que dans les régions Nord ; le rapport des

.....

(1) Les Bwa ont coutume de ne semer qu'après que l'hivernage se soit définitivement installé sur le pays (fin mai-début juin en année normale).

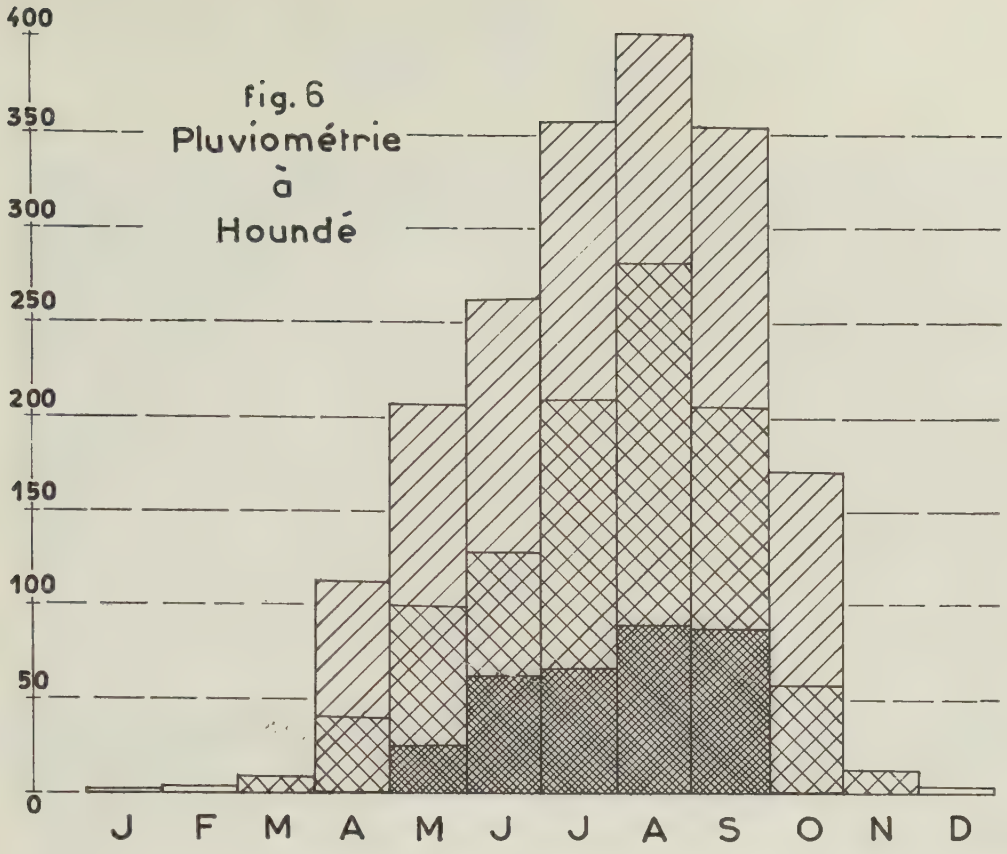


fig. 6
Pluviométrie
à
Houndé

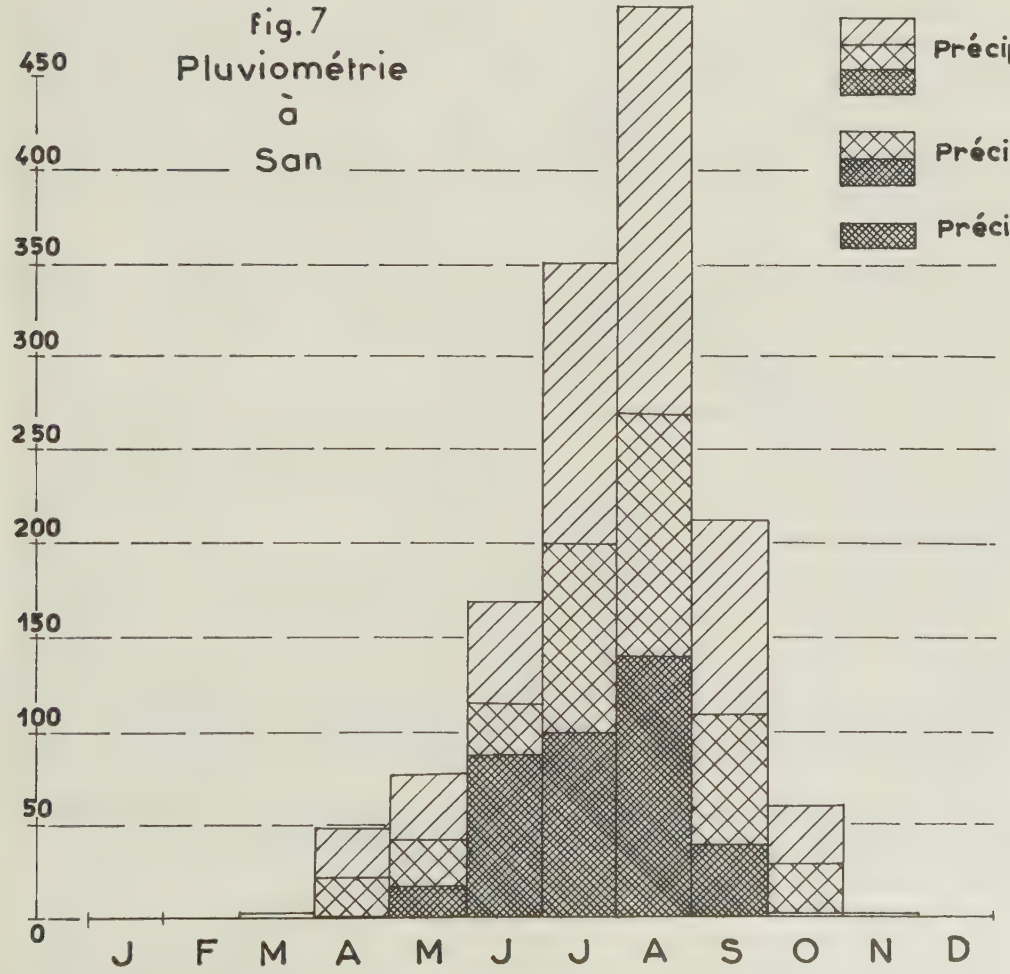


fig. 7
Pluviométrie
à
San

Précipitations maximales

Précipitations moyennes

Précipitations minimales

hauteurs d'eau maximales et minimales annuelles est de 3,5 à Boromo (1878,6 mm, 539,3 mm), contre 1,7 seulement à San (1000 mm, 600 mm). Les précipitations minimales enregistrées sont très voisines du Nord au Sud (San : 600 mm ; Houndé ; 697 mm ; Boromo ; 539,3 mm), la vallée de la Volta Noire paraissant légèrement plus favorisée (Dédougou : 755,7 mm). La comparaison des précipitations minimales mensuelles montre de même que les régions Sud ne bénéficient pas toujours d'une répartition favorable de leur excédent pluviométrique annuel : la période de préhivernage (avril-mai-juin) accuse à Houndé des précipitations minimales (respectivement 0,5 ; 17,2 ; 31,0 mm) très voisines de celles de San (respectivement 0,0 ; 17,2 ; 86,3 mm) ou de Nouna (respectivement 0,0 ; 4,4 ; 45,1 mm) ; également, les précipitations minimales d'octobre sont très voisines pour tout le pays (San : 1,5 mm ; Nouna : 10,7 mm ; Houndé ; 0,0 mm). Ainsi, si les régions Sud reçoivent sensiblement plus d'eau avec, en début d'hivernage, des moyennes de précipitations favorisant un démarrage plus rapide de la saison agricole, elles n'en sont pas pour autant à l'abri des retards pluviométriques susceptibles d'affecter profondément le déroulement de la saison agricole (1).

Si les pluies soudaniennes se groupent sur un faible nombre de jours (moyenne annuelle à Nouna : 63,6, à Houndé : 67,8) et sont le plus souvent de violentes averses de courte durée, leur répartition au cours de l'hivernage s'effectue selon un schéma très variable :

1/ La période de préhivernage est relativement longue ; il faut parfois attendre la fin du mois de juin pour que la fréquence des pluies, plus importante que leur intensité, devienne satisfaisante. Par suite, la date des premières semailles varie considérablement d'une année à l'autre (début mai à deuxième quinzaine de juin) ; parfois même, les cultivateurs sont obligés d'ensemencer plusieurs fois les mêmes parcelles (cf. tableau II, ci-dessus, les précipitations minimales enregistrées en avril, mai, juin).

2/ Si le mois d'août est généralement le plus arrosé (avec des précipitations maximales de l'ordre de 400-450 mm) et si "certains hivernages voient tomber des quantités d'eau relativement régulières au cours de chacun des trois mois (juillet-août-septembre) qui constituent la véritable saison des pluies" (2), il arrive assez fréquemment qu'il tombe en un mois une quantité d'eau considérable par rapport à celle des mois précédents ou suivants ; ce mois excédentaire n'est pas toujours le mois d'août ; ce peut être le mois de juillet, ce qui gêne considérablement les travaux de sarclage et oblige à des désherbages fréquents ; ce peut être aussi le mois de septembre, ce qui compromet la fructification des mils (les feuilles se développent au détriment des grains (cf. ci-dessus, tableau II, les précipitations maximales enregistrées en juillet, août, septembre).

3/ Inversement,il arrive qu'une période de sècheresse relative survienne au cours de l'un des trois mois de plein hivernage ; les plantes souffrent - surtout si les travaux de sarclage et de binage n'ont pu être effectués à temps - et les rendements s'en ressentent (cf. ci-dessus tableau II, les précipitations minimales enregistrées en juillet, août, septembre).

4/ Si la fin de la saison des pluies est généralement brutale (moyenne des précipitations en octobre inférieure à celle des précipitations en mai), l'hivernage peut se prolonger durant tout le mois d'octobre ; selon que les semailles auront été précoces ou tardives, les pluies d'octobre seront gênantes (mûrissement difficile des mils) ou bénéfiques (prolongation du cycle de végétation (cf. ci-dessus, tableau II, les précipitations maximales enregistrées en octobre).

5/ Enfin, les quantités d'eau qui tombent au cours du même mois d'une même année en des points variés d'une même région présentent entre elles des différences notables.

Ces quelques indications situent bien les difficultés que peut rencontrer le cultivateur bwa : si la pluviosité est, bon an, mal an, suffisante en quantité pour permettre partout la culture du mil , du sorgho, du maïs , de l'arachide, du coton..., son irrégularité rend vaine toute tentative de planification rigoureuse des différentes opérations culturales ; chaque saison agricole se déroule dif-

. . . . . .

(1) Il serait intéressant d'établir une courbe de fréquence de ces retards ; elle montrerait probablement que cette fréquence est plus élevée dans les régions Nord du pays (cf. G. Heyte op. cité 39 ; p. 12).

(2) G. Heyte, op. cité 39 ; p. 12.

Fig. 8

LES TEMPERATURES A BOROMO

(Sud du pays bwa)

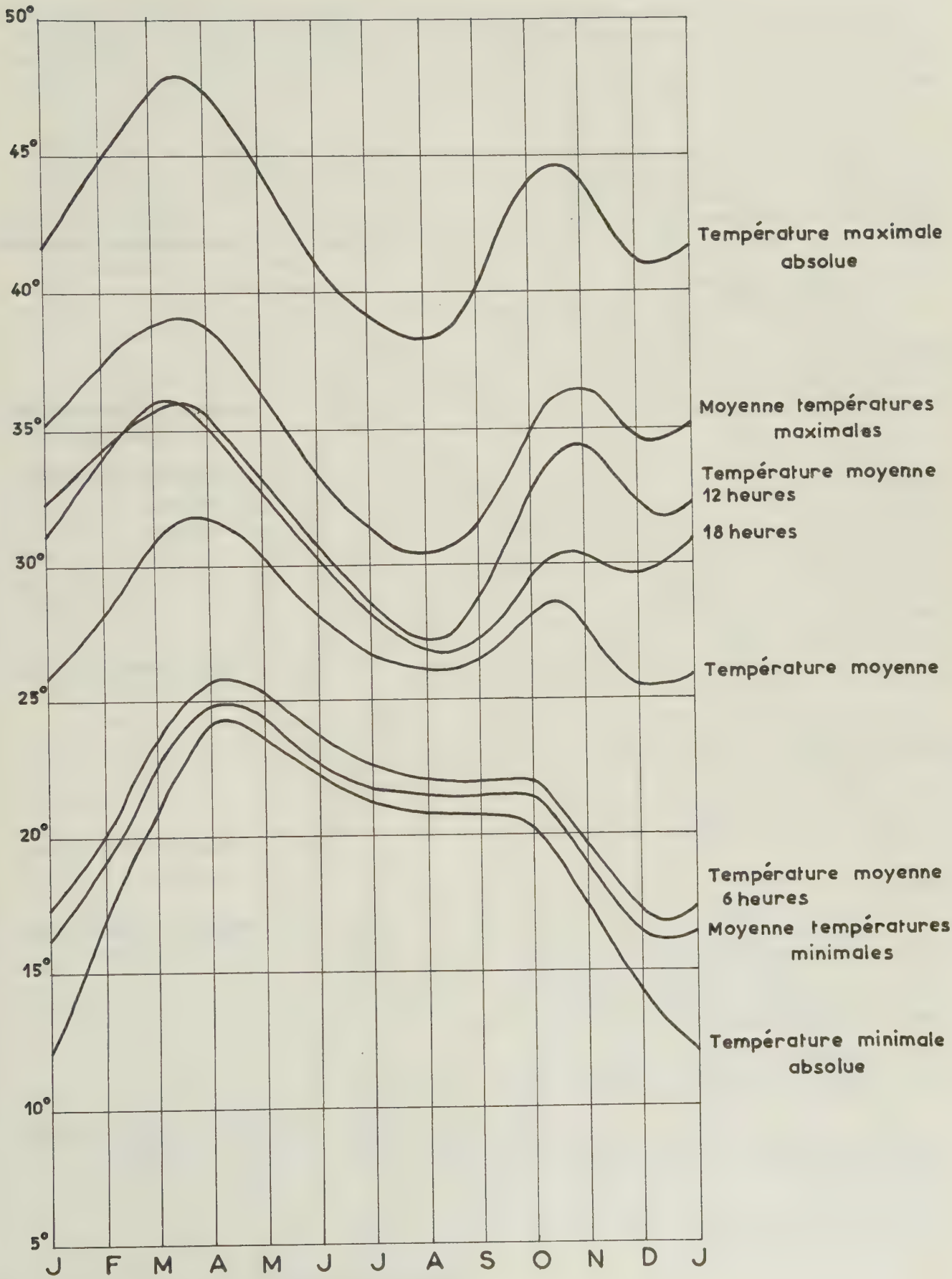
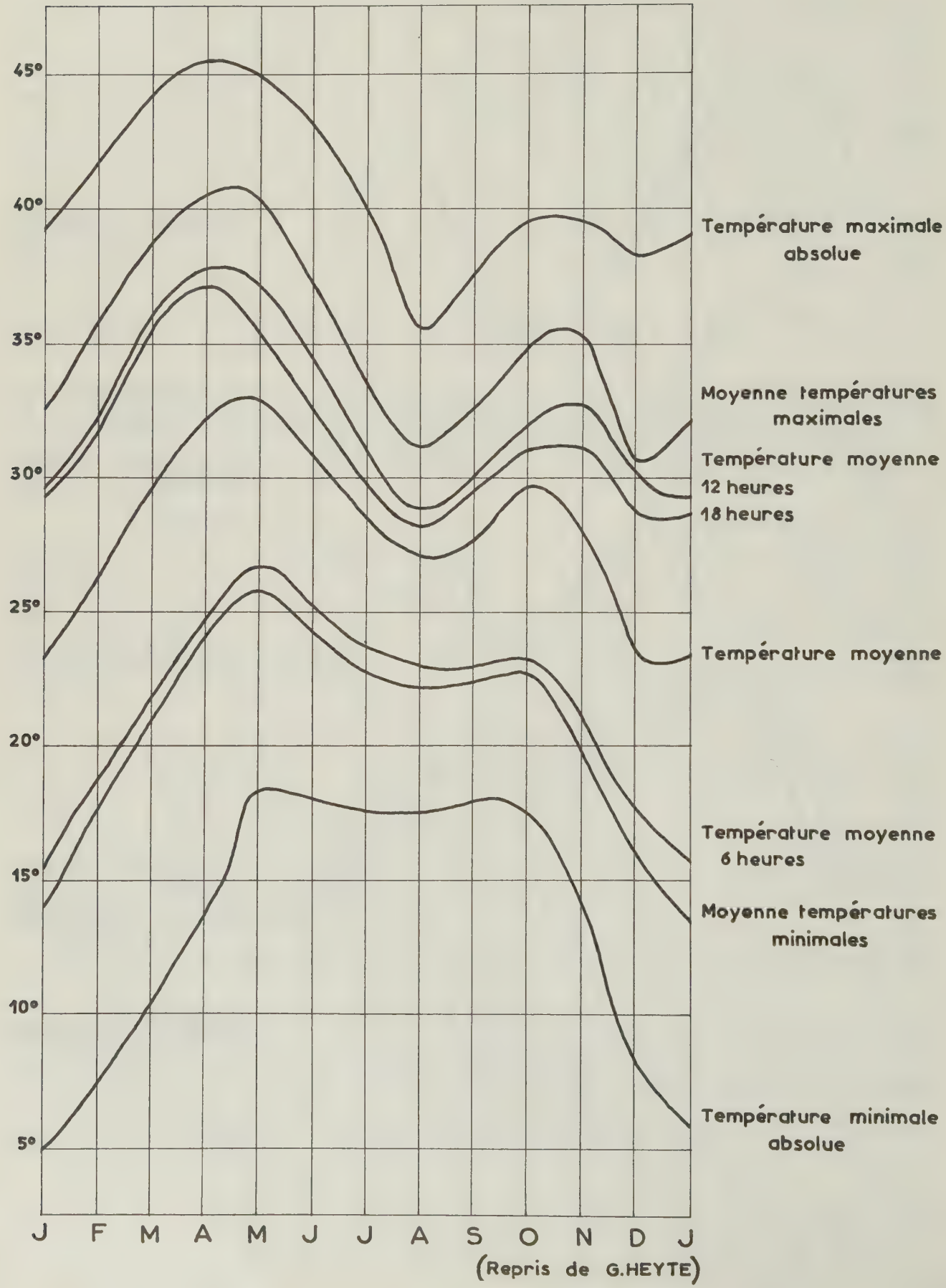


fig. 9

LES TEMPERATURES A SAN

(Nord du pays bwa)



féremment ; dès les premières pluies, il faut essayer de prévoir les caractéristiques de l'hivernage, réagir rapidement en fonction de celles-ci, surtout effectuer avec le maximum de célérité les travaux essentiels : semailles et premiers gros sarclages (un retard de quelques semaines peut avoir des conséquences graves).

3/ Les températures (1).

La courbe des températures moyennes mensuelles passe par deux maxima. Le premier, le plus important, se situe, selon la latitude, entre mars et avril ; il correspond au rapprochement du soleil de sa position au zénith ; c'est donc la période la plus chaude de l'année ; on relève des moyennes à 12h supérieures à 37° à San (avril), légèrement inférieures à 36° à Boromo (35°,8 mars) ; les moyennes des maxima sont proches de 40°, cependant que les maxima absolus oscillent autour de 45°.

Au cours de la période suivante, les pluies et la nébulosité apportent un refroidissement marqué ; les températures moyennes d'août descendent presque au niveau de celles de décembre-janvier (Boromo : décembre, 25°,6 ; août, 26°).

La fin de la saison des pluies est à l'origine du maximum secondaire d'octobre-novembre. L'"éloignement du soleil" amène ensuite un abaissement des températures, de décembre à février (moyennes mensuelles autour de 24° à San, de 25° à Boromo), qui complète ainsi la courbe d'ensemble à deux maxima et à deux minima.

La saison sèche se caractérise également par de fortes amplitudes. Alors que le maximum absolu reste, en décembre-janvier, très élevé (San : 40°, Boromo 41°) et que la moyenne à 12 h est encore de 29° à San, de 32° à Boromo, le minimum absolu n'est que de 6° à San et 14° à Boromo et, entre la moyenne des maxima et celle des minima, l'amplitude est de 18°,6 à San, de 19° à Boromo. Ceci est dû essentiellement aux chutes nocturnes de la température. Au cours de l'hivernage, nébulosité et pluie jouent un rôle régularisateur et le phénomène inverse se produit : c'est de mai à octobre que l'on observe les minima absolus les plus élevés (18° environ à San, 22° à Boromo) et en août que l'on constate le maximum absolu le plus bas (35°,2 à San, 38°,3 à Boromo) ; au cours de ce dernier mois, l'amplitude entre les moyennes des maxima et des minima se réduit à 9° à San et 7°,4 à Boromo. De même, l'amplitude journalière entre les moyennes à 6 h et à 12 h passe de 13°,4 (San) et 13°,6 (Boromo) en janvier, à 5°,1 (San) et 3°,5 (Boromo) en août.

Sur les graphiques des températures et des pluies se calque étroitement la courbe de l'évaporation journalière moyenne. Déjà élevée en décembre-janvier, l'évaporation atteint son point maximal en mars-avril (8,7 mm par jour à San ; 10,3 mm par jour à Boromo) quand l'action des fortes températures se combine à celle des vents desséchants. Inversement, l'évaporation journalière devient très faible en août-septembre du fait de la nébulosité, du degré hygrométrique plus élevé de l'atmosphère et de l'abaissement des températures (1,8 mm par jour à San, 1,6 mm par jour à Boromo).

VEGETATION

La végétation du pays bwa est relativement homogène ; si l'on excepte les larges plaques ferralitiques - nues ou dissimulées sous un maigre tapis d'herbacées, piquées ça et là de buissons à épineux - et les rives des cours d'eau permanents - domaine d'une végétation herbacée très dense (zones d'inondation du Bani et de la Volta Noire) ou de forêts-galeries plus ou moins larges et impénétrables (rivières du Sud du plateau gréseux) -, la totalité du pays bwa est recouverte de ce que les géographes dénomment communément "la savane arborée" (2). "La végétation permanente y est

.....

(1) Ce paragraphe est repris de G. Heyte (op. cité **39** ; p. 13) ; nous nous sommes contentés de compléter les chiffres fournis par cet auteur - ils proviennent de la station climatologique de San (Nord du pays bwa) - par ceux recueillis à la station climatologique de Boromo (Sud du pays bwa).

(2) En fait, il s'agit d'une forêt peu dense d'arbres à feuilles caduques, la "petite forêt soudanienne". Cf. J. Richard-Molard, Terroirs tropicaux d'Afrique, in Hommage à Jacques Richard-Molard, *Présence Africaine*, XV, 1953 ; p. 261 : "La végétation climacique de l'Afrique inter-tropicale recevant plus de 600 ou 700 mm de pluie par an est une végétation forestière".

adaptée à la longue période de sècheresse et aux fortes chaleurs : sa conformation lui permet de lutter contre l'évaporation ; elle est constituée par des taillis d'épineux, des arbustes et un certain nombre de grands arbres à feuilles caduques qui dominent la brousse. D'autre part, des herbes à courte période végétative apparaissent aux premières pluies et ne survivent que peu de temps à l'hivernage" (1).

Du fait de leur dispersion, les espèces arborescentes résistent mal aux feux de brousse ; dans les zones de chasse les plus soumises à l'action de ceux-ci, les individus sont souvent souffreteux ; on a alors affaire à la "savane aux bois tordus" du géographe J. Blache.

Citons parmi les essences les plus connues (2) : le baobab (Adansonia digitata), le cailcedrat (Khaya senegalensis), l'arbre à karité (Butyrospermum parkii), le néré (Parkia biglobosa), le raisinier (Lannea microcarpia), le "prunier sauvage" (Pourpatia birrea), le kapockier (Bombax costatum), le tamarin (Tamaris indica), le balanzan (Acacia albida).

La végétation arbustive et épineuse est également très développée (3) et permet, mieux que la végétation arborescente, de distinguer les différents faciès floristiques de la savane arborée (4) - faciès locaux ou régionaux qui dépendent à la fois de la pluviosité et de la nature des sols -.

D'une manière générale, la végétation arborescente, au fur et à mesure que l'on s'avance vers le Nord, devient moins dense ; la "brousse" des régions septentrionales du pays bwa (terres exondées de la vallée du Bani et arrière-pays, plateau gréseux séparant les Républiques du Mali et de Haute-Volta) représente "un moyen terme entre la savane arbustive et la véritable savane arborée. Elle ne ressemble jamais à un bois impénétrable..., mais elle n'a jamais non plus l'aspect d'un verger que peut évoquer la brousse épineuse des pays plus septentrionaux" (5). Deux espèces d'arbres, le karité et le baobab, "dominent dans la région et la caractérisent car elle marque pour eux la limite Nord de leur extension" (6). La végétation arbustive est surtout représentée par les combrétacées et les acacias.

L'inondation annuelle et l'humidité qui persiste dans le sol quelque temps après la décrue font des rives du Bani et de la Volta Noire le domaine d'une végétation herbacée très dense ; dès la fin de l'hivernage, les troupeaux des pasteurs peul envahissent les vastes pâturages libérés progressivement par le retrait des eaux et y trouvent, en pleine saison sèche, la précieuse nourriture que leur offrent les diverses variétés de graminées sauvages (7).

Le plateau gréseux, parsemé de rochers à nu et de larges lambeaux de cuirasse ferrugineuse, ne porte qu'une végétation clairsemée d'arbres et d'arbustes rabrougris ; ça et là, un groupe de kapockiers dressent vers le ciel leur curieuse silhouette de chandelier. Seuls, quelques îlots de végé-

.....

(1) G. Heyte, op. cité **39** ; p. 17-18.

(2) Ce sont celles dont les fruits, les feuilles, l'écorce ou le bois sont couramment utilisés par les cultivateurs ; on les trouve en abondance à proximité des villages ou dans les champs de brousse, là où, épargnées lors de la destruction du couvert arboré, protégées des feux de brousse, elles peuvent se développer et donner de beaux individus.

(3) Nous avons relevé par exemple, aux environs immédiats de Bénéna (village situé en République du Mali, au pied du plateau gréseux) : Acacia pennata, Acacia senegal., Acacia sieberiana, Guiera senegalensis, Combretum micranthum, Combretum micronatum, Gardenia triacantha, Landolphia florida, Crossopteryx febrifuga, Leptandenia lancifolia, Diospyros mespiliformis, Pterocarpus luceus, Hescalobus monopetalus...

(4) "La savane, comme la forêt, est éminemment polymorphe et ses aspects sont innombrables", P. Barlet, op. cité **69** ; p. 73.

(5) G. Heyte, op. cité **39** ; p. 18

(6) G. Heyte, op. cité **39** ; p. 18

(7) Cf. G. Heyte, op. cité **39** ; p. 17. Cet auteur cite à la base des pâturages de la vallée du Bani (connus sous le nom de *bourgou*) : le gamarawel (Echinochloa), le vétiver, le goupel, le riz et le dah sauvages, le langnore, le bougnari, le paguiri.

Planche I – Paysages bwa

– La Volta Noire à Nouankuy (Ouest de Dédougou)
– Aspect de la falaise gréseuse (environs de Djibasso)
– Zone de bowal inondée (environs de Nouna)
– Galerie forestière à Raphia vinifera (*marigot* de Sabwéra)
– Savane arborée (environs de Toukoro)

tation dense, courant souvent au pied des falaises, au milieu des éboulis de rochers, signalent le point de résurgence des nappes d'interstices. La végétation herbacée - principalement Loudetia togoensis et Ctenium elegans, graminées frêles et basses - donne des pâturages tendres : ce qui pourrait expliquer la présence, le long de la bordure orientale de ce plateau - par ailleurs peu éloigné, sur son versant Ouest, de la vallée du Banifing, sur son versant Est, de la vallée de la Volta-Noire et du Sourou (1) - de nombreux groupements peul (principautés de Barani au Nord, de Dokuy au Sud). Sur les sols sableux de cette bordure orientale, un couvert dense d'arbustes et d'épineux (2) (à base de mimosées et d'acacias) rappelle à s'y méprendre la brousse à forme de taillis des régions sahéliennes ; la présence des troupeaux peul, traçant sur le sol des entrelacs serrés de pistes de cheminement, ajoute encore à cette impression.

Plus au Sud, le cours des marigots permanents qui sillonnent le plateau, est encombré - forêt-galerie aux dimensions modestes - d'une végétation serrée d'où émergent certaines espèces de la flore forestière humide (Elaeis guineensis ; Raphia vinifera) (3).

La vallée de la Volta Noire est recouverte d'une végétation-type de savane arborée ; dans les bas-fonds humides et le long des marigots, la "petite forêt soudanienne", par la densité de peuplement et la taille des individus qui la composent, tranche sur les paysages plus aérés qui l'avoisinent. Eminemment polymorphe, cette savane présente de multiples faciès que connaissent bien les paysans à la recherche de nouveaux terrains de culture (4) ; encore rabougrie sur les ondulations latéritiques, la végétation herbacée - à base de graminées vivaces telles les andropogonées et les aristidées - donne partout ailleurs, en fin d'hivernage, de hautes tiges qui peuvent atteindre trois à quatre mètres et qui, desséchées par le soleil et l'harmattan, constituent un aliment de choix pour les feux de brousse.

Les sols de la série schisteuse du Birrimien portent généralement "une végétation caractéristique de savane arbustive armée à base d'acacias et de Zizyphus" (5) ; cependant, dans la zone des collines birrimiennes du pays bwa, cette végétation, par suite de la forte pluviométrie, n'est plus typiquement "épineuse" (6) ; des arbres de belle venue, en particulier des Acacia albida, émergent, à proximité des villages, d'une brousse d'aspect plus arbustive qu'arborée.

Le paysage végétal qu'offre la zone de peuplement bwa n'est donc point si monotone qu'il semblerait ; de la flore forestière humide des marigots du Sud aux taillis d'épineux du Nord, des herbages semi-aquatiques des bords du fleuve au maigre couvert de graminées des cuirasses latéritiques, de la brousse clairsemée "aux bois tordus", noircie par les feux, aux "forêts claires" de la vallée du Tui, l'horizon se transforme, parfois en quelques kilomètres. Partout, cependant, le même paysage

.....

(1) Vallées qui fournissent, durant une bonne partie de la saison sèche, les paturâges et l'eau indispensables aux troupeaux.

(2) Région Sud-Ouest de Nouna (entre cette dernière ville et Dokuy par exemple)

(3) Région de Toukoro et de Sabwéra par exemple.

(4) Seule une étude botanique poussée permettrait de caractériser ces différents facies.
Cf. par ex. : Mission Leneuf-Turancheau (op. cité note (3) p. 8 ,pp. 37ss : *Espèces observées sur grès cambriens* (entre Bobo-Dioulasso et Dédougou) :
A. *Horizon superficiel sablo-limoneux, beige clair, compact:* Terminalia avicennoides, Securidaca longipediculata, Hymenocardia acida, Combretum sp., Guira senegalensis, Acacia senegal, Lannea sp.
B. *Horizon superficiel sableux, ocre rouge clair,* Karité, Lophira procera, Anona senegalensis, Hymenocardia acida.

(5) Mission Leneuf-Turancheau (op. cité note (3) p. 8 ; p. 33).

(6) *Espèces observées sur roches vertes* (birrimien supérieur, horizon superficiel gris noir, à structure grenue argileux, humifère...) : Karité, Acacia macrothysa... grandes Andropogonées.

Espèces observées sur schistes (birrimien inférieur, horizon superficiel gris, brun foncé, argilo-sableux, humifère...) : Andropogonées de 2 à 3 mètres, Acacia sieberiana, Dichrostachys glomerata, Callotropis procera, Karité.

organisé signale la présence des groupements humains : paysage de parc ou de "verger normand" qui entoure les habitations et tranche sur la brousse voisine.

Faut-il évoquer, en conclusion, les métamorphoses saisonnières de la brousse : "Aux premières pluies, la végétation roussâtre se transforme en une savane verdoyante ; les herbes renaissent, surgissent comme par enchantement, par larges plaques. Le voyageur ne reconnaît pas la brousse recroquevillée sous le soleil où il est passé quelques jours plus tôt. Même les moignons des arbustes détruits par les récents brûlis arborent deux ou trois rameaux de feuilles. L'on assiste à un véritable printemps... L'hivernage garde au pays cet air accueillant que lui donne soudain une aussi luxuriante végétation. C'est également la période des travaux agricoles. Et les zones cultivées connaissent une transformation rapide, surtout dans les champs de mil... La fin de l'hivernage marquera presque le début des récoltes. Et, peu à peu, la brousse retrouvera ses teintes jaunes ou rousses, ses sols durcis et crevassés" (1).

LES HOMMES : LES BWA

SITUATION ETHNIQUE

Jusqu'à une époque récente, les populations bwa étaient connues dans la littérature ethnologique sous des vocables divers dont le seul dénominateur commun semblait être l'appellation générique "Bobo". L'insistance des différents auteurs, suivant en cela l'exemple de M. Delafosse, à proposer une classification, le plus souvent quadripartite, des "différents sous-groupes bobo" ajoutait encore à cet imbroglio dont le constat faisait écrire à G. Le Moal : "Les Bobo, sont un vivant exemple de de la confusion extrême qui règne dans les dénominations ethniques" (2).

Depuis une dizaine d'années heureusement, les travaux de G. Le Moal et G. Manessy sont venus clarifier quelque peu ce problème onomastique né du refus des auteurs de s'en tenir au seul nom que les intéressés se donnent à eux-mêmes (3). Partageant entièrement les conclusions et les enseignements pratiques que G. Le Moal a tirés de sa longue expérience des populations bobo, nous nous bornerons à rappeler ici l'essentiel de sa "Note sur les populations bobo".

Ayant dressé une liste de tous les termes utilisés jusqu'alors pour "désigner tout ou partie des peuples Bobo" et constaté que nombre de ces termes sont inconnus des intéressés eux-mêmes, G. Le Moal en vient à définir les groupes connus sous le vocable Bobo-Oulé (encore utilisé par l'administration voltaïque). "Cette fois, il s'agit bien d'une réalité : les Bobo-Oulé sont une vaste population qui s'étend depuis Sofara, à l'extrême Nord (Soudan) jusqu'à Houndé et aux approches de Bobo-Dioulasso...". "Les Bobo-Oulé ne forment pas un tout homogène ; les coutumes sont assez diversifiées et la langue est un inextricable enchevêtrement de dialectes, ce qui fait que des Bobo de régions différentes ne se comprennent absolument pas. Cependant, on peut parler d'une langue Bobo-Oulé - ou Bwamu - et l'on peut parler d'un peuple Bobo-Oulé car, en dépit des différences internes, il y a tout de même, de façon visible, un type culturel bobo. Enfin, les Bobo-Oulé ont un vague (4) sentiment d'unité ; il apparaît dans le nom de Bwa que tous, qu'ils soient de Mandiakuy, de .....

(1) G. Heyte, op. cité **39** ; p. 19.

(2) G. Le Moal, op. cité **47** ; p. 5

(3) "Les erreurs viennent le plus souvent de ce que les auteurs n'ont vu qu'une petite partie du pays et ont pris pour un terme générique ce qui n'était qu'une dénomination locale ; d'autre fois, l'enquêteur a été trompé par l'interprète. Le seul critère à retenir est le nom que les gens se donnent à eux-mêmes", G. Le Moal, op. cité **47** ; p. 6-7.

(4) Cet adjectif paraît quelque peu excessif ; sans tenter de définir ici ce qui fonde le sentiment - ou mieux la conscience - qu'ont les Bwa "de former un seul peuple", notons qu'une fois au moins dans leur histoire, lors de la révolte de 1915-1916 contre la domination coloniale, les communautés villageoises - seules cellules sociales politiquement organisées - ont donné une preuve concrète de leur aptitude à réagir collectivement, en tant qu'éléments d'un même ensemble élargi : le peuple bwa.

Solenso, de Bondoukuy ou de Houndé, se donnent. A toutes nos enquêtes, c'est ce terme que nous avons retrouvé et les missionnaires des différentes missions bobo nous ont confirmé que c'était bien là leur nom".

"Bwaba ou Bwa serait le pluriel, Bwani le singulier et Bwamu désignerait à la fois la langue et le peuple bobo (1). On pourrait donc adopter, de préférence à Bobo-Oulé, terme dyoula, le nom authentique de ces gens, c'est à dire Bwa" (2).

Telle qu'elle est délimitée ci-dessus, la zone d'implantation des populations que, suivant en cela le conseil de G. Le Moal - aussi bien que les conclusions de nos propres observations - nous désignerons désormais sous le vocable unique de Bwa, recouvre presque exactement les différentes régions naturelles décrites dans la première partie de ce chapitre : n'en est exclue que la région située à l'Est de Houndé (à partir d'une ligne Nord-Sud joignant approximativement Kahin, Kopoi, Boni et Dossi). Là, est implanté le groupe généralement connu sous la dénomination "Niénigué"(3).

"Selon les auteurs, les Niénigué ont été, soit considérés comme une population originale, soit placés avec les Bobo-Oulé" (4). "L'opinion la plus originale est celle de Chéron (5), citée par Tauxier, et selon laquelle les Niénigué sont apparentés aux Gourounsi et aux Lilsé en particulier" (6). Remarquons tout d'abord, avec J. Crémer, que le terme Niénigué doit être, en tout état de cause, rayé de la nomenclature : "Le terme de Niénigué est très vague, s'étend jusqu'à la région de Boromo ; en tout cas, aucun peuple ne se donne à lui-même le nom de Niénigué" (7). "Les gens jusqu'ici désignés sous ce nom sont des Bwa ; toutefois, ils se donnent également le nom de Kademba et parfois de Léla ou Lila (8)... Il n'est pas impossible que Léla et Kademba soient deux noms pour une même population ; si même il y a des nuances, il s'agit toujours de Bwa dans les deux cas" (9). Nous avons vérifié nous-mêmes que les habitants de la région de Dossi, Boni, Bagassi, tout en s'affirmant différents de leurs voisins de l'Ouest, revendiquaient leur appartenance à l'ensemble ethnique bwa (sg. ***bwanu***, pl. ***bwaba***). Il n'y aurait donc pas lieu de s'attarder sur leur cas s'ils ne posaient un problème ethnologique particulier. Nous avons indiqué brièvement que les Bwa avaient conscience

.....

(1) Il existe de multiples variantes dialectales. Citons :
- a) dialecte de Mandiakuy : sg. ***boo***, plur. ***bwa***
- b) dialecte de Solenso : sg. ***boonu***, plur. ***booba***
- c) dialecte de Massala : sg. ***bwaza***, plur. ***bwaba***
- d) dialecte de Dédougou : sg. ***bwanu***, plur. ***bwa***
- e) dialecte de Bondoukuy : sg. ***bwani***, plur. ***bwawa***

(2) G. Le Moal, op. cité **47** ; p. 10.

(3) La plupart des auteurs rapportent que le terme niénigué ***(nyî nege)*** est de langue bambara et signifierait "faces sculptées" (Niénigué : "ceux qui portent des scarifications faciales"). H. Labouret, cependant, dans son introduction à l'ouvrage de J. Crémer (op. cité **43** ; p. XXVI) donne une autre leçon : "Ce terme, qui semble signifier étranger, serait donné par des Bobo à leurs voisins et ne désignerait aucune tribu particulière". Sans trancher définitivement, signalons que les Bwa utilisent parfois pour désigner les bobo, le terme ***ba nihâ (ba nyihâ*** déformation de ***ba nihanuma*** : les autres, les étrangers).

(4) G. Le Moal, op. cité **47** ; p. 11.

(5) G. Chéron, op. cité **70** ; p. 241 ; cité par L. Tauxier in Nouvelles Notes sur le Mossi et le Gourounsi, Larose, Paris, 1912, XIII + 208 p, bibliographie.

(6) G. Le Moal, op. cité **47** ; p. 11.

(7) Lignes extraites des manuscrits inédits ("Fond Crémer") détenus par l'Institut Français d'Afrique Noire (DAKAR).

(8) L'administration les recense, dans la subdivision de Boromo (villages situés pour la plupart sur la rive gauche du Tui), sous le nom de Léila ; par contre, elle ignore l'appellation ***kadɛmba*** et nomme Nyénigué tous les Bwa du Cercle de Houndé.

(9) G. Le Moal, op. cité **47** ; p. 12.

d'appartenir à une même communauté élargie ; cette communauté n'est définie, ni en termes historiques, ni en termes politiques ; elle apparaît, dans la définition même qu'en donnent les intéressés, une communauté religieuse, une église. *do*, figure centrale de toutes les croyances profondes, lie les Bwa entre eux."La liaison établie s'étend bien au delà des communautés réduites : village, groupe de villages, ou même groupement régional à dialecte commun ; elle vaut pour tous les initiés possédant le *do*, fussent-ils installés à plusieurs centaines de kilomètres les uns des autres, leurs dialectes réciproques fussent-ils les plus divergents... "(1). Or les Bwa-*kadɛmba* ou *lela* ont subi, sur le plan religieux, l'influence profonde de leurs voisins orientaux ; si un certain nombre d'entre eux se réclament encore de *do*, beaucoup ont adopté un culte emprunté aux communautés ko (2) : le culte de *lane* . Il ne s'agit pas là de la simple acquisition d'un autel réputé fort - comme il s'en produit journellement en pays bwa - mais, à la limite, d'une restructuration de la société à partir d'un contexte religieux nouveau : au culte de *lane* sont liées une division de la société en classes d'âge, une organisation des rituels socio-religieux, une production et une utilisation du matériel cultuel - en particulier "masques à étages" (3) - entièrement nouvelles. Cela ne saurait justifier l'élévation au rang de groupe ethnique des communautés villageoises *kadɛmba* et *lela* ; du moins, l'occasion était-elle bonne de signaler l'existence de ce particularisme religieux : qu'il n'apparaisse pas essentiel aux intéressés, alors même que la majorité de leurs compatriotes expriment en termes religieux leur appartenance au peuple bwa, pose un problème que nous nous proposons d'aborder à l'issue de nos recherches en pays bwa : celui de l'écart existant entre l'unité vécue du peuple bwa et l'expression pensée de cette unité.

BWA et BOBO

Ayant, à la suite de G. Le Moal, reconnu l'existence d'un groupe de populations conscientes de leur unité et adopté, pour les désigner, la seule dénomination qui ne puisse prêter à confusion, celle qu'elles se donnent à elles-mêmes, il nous reste à poser brièvement le problème de l'existence éventuelle d'un ensemble ethnique homogène groupant les populations bwa et les populations bobo.

Les Bobo occupent, sur le flanc Sud-Ouest et Ouest des populations bwa, une aire étroite qui s'inscrit dans un rectangle délimité approximativement par les 11è et 13è degrés de latitude Nord et par les 4° et 4°40' de longitude Ouest ; Bwa et Bobo possèdent donc une frontière commune longue de plus de deux cents kilomètres.

Les populations bobo ont été longtemps connues, dans la littérature ethnologique, sous le vocable Bobo-Fing (4). En fait, "les Bobo-Fing s'appellent eux-mêmes Bobo (sing.), Bobɛ (plur., dans la région de Kouka) ou Boboy (plur., dans la région de Bobo-Dioulasso). Ce sont eux qui sont les Bobo et le mot Fing est parfaitement inutile et ridicule" (5). Le terme de Bobo appliqué, tant aux Bwa (Bobo-Oulé), qu'aux Bobo (Bobo-Fing) pourrait laisser supposer une origine commune et des coutumes identiques ; c'est l'opinion qui a prévalu jusqu'ici, "en l'absence de toute étude digne de ce nom autant pour les Bwa que pour les Bobo" (6). L.G. Binger, par exemple, le premier à .....

(1) J. Capron, op. cité **25** ; p. 113.

(2) Les Ko, au demeurant fort peu nombreux (10.000 personnes environ selon les recensements administratifs), occupent la plaine située entre la rive droite de la Volta-Noire et la rive gauche du Tui, entre Boromo au Sud et Oury au Nord. Ils sont rangés par différents auteurs dans le groupe des populations dites gourounsi ; ce groupe qui comprend également leurs voisins immédiats, Léla et Nouna, a fait l'objet, à une date récente, de recherches ethnologiques dont nous aurons l'occasion de signaler l'intérêt (cf. pp. 54 - 57).

(3) Les très beaux *masques à étages* de la région de Boni-Dossi, abondamment photographiés et reproduits (cf., par ex., D. Paulme et J. Brosse, Parures Africaines, Hachette, Paris, 1956 ; p. 73) sont des masques de *lane*, fabriqués le plus souvent par des artisans ko.

(4) Fing est un qualificatif dyoula qui signifie *noir*.

(5) G. Le Moal, op. cité **47** ; p. 13.

(6) G. Le Moal, op. cité **47** ; p. 2.

avoir visité les pays de la boucle du Niger, ne retient, après avoir rassemblé Bobo-Oulé et Niénigué ("deux branches voisines d'une même famille") que deux sous-groupes bobo : bobo-oulé et bobo-fing. "Si ces deux familles ne constituent qu'un seul et même peuple, il semblerait qu'ils ont toujours vécu assez loin l'un de l'autre (1). Ils ne parlent pas la même langue mais se comprennent cependant (2)". P. Guébhard et, à sa suite, H. Labouret sont plus catégoriques encore. Le premier écrit : "Nous n'avons pas cru devoir, dans l'étude des coutumes, faire une différence entre Bobo-Oulé et Bobo-Fing ainsi qu'il a été quelquefois fait. Les coutumes de ces deux peuplades, leur religion, leurs moeurs sont à peu de chose près les mêmes, régies par des principes semblables" (3). Quant au second, présentant les documents recueillis en pays bwa par J. Crémer, il affirme : "... nous avons le sentiment que les indications relatives à la société objet de ce livre s'appliquent à tous les Bobo, qualifiés de rouges, de blancs ou de faces sculptées, et à presque tous les Bobo dits noirs" (4).

Le recours à l'opinion des intéressés ne se révèle pas,ici,d'un grand secours. S'il apparaît que les Bobo, très jaloux de leur appartenance à une société consciente de son unité et de sa personnalité, se refusent à considérer les Bwa comme des parents, même éloignés, les Bwa au contraire, mus par une certaine admiration pour l'intégrisme social et religieux de leurs voisins (5), sont bien près d'accepter, sinon de revendiquer, une parenté ethnique dont témoigne, à leurs yeux, une commune religion (6).

Les études les plus récentes permettent-elles de circonscrire le problème ? Une première remarque concerne la langue ; l'existence de deux parlers distincts a toujours frappé les différents auteurs ; la plupart d'entre eux s'accordent pour considérer que, loin de présenter des "caractères fondamentaux... similaires" (7), le bwamu (langue bwa) et le bobo appartiennent à deux familles de langues que rien n'apparente l'une à l'autre : "La langue des Bwa est voltaïque alors que celle des Bobo est mandé" (8). Sans attacher une importance excessive à des classifications qui "reflètent

. . . . . .

(1) Il ne peut s'agir ici que d'un éloignement social. Géographiquement, les territoires bwa et bobo sont contigus et rien n'indique qu'il n'en fut pas toujours de même.

(2) L.G. Binger, op. cité **20** ; cité par H. Labouret, op. cité **43** ; p. XXX.

(3) P. Guébhard, op. cité **35** ; p. 145.

(4) H. Labouret, op. cité **43** ; p. XXX.

(5) Chez les Bwa du Mali (région de Mandiakuy - Tioutiou), cette admiration transparaît dans l'expression, d'usage courant, ***ba nyia nulo*** (littéralement : excepté les Bobo). On dira par exemple d'un homme courageux : ***ba nyia nulo a o kôû a mwî po*** : il est courageux *presque* à l'égal d'un Bobo.

(6) Cf. ci-dessous pp. 29-30.

(7) P. Guébhard, op. cité **35** ; p. 145.

(8) G. Le Moal, op. cité **47** ; p. 13.
M. de Lavergne de Tressan (op. cité **7** ; p. 187) classe la langue bobo dans le sous-groupe mandé-fu Nord-Est. A. Prost écrit de son côté : "La langue (bobo) présente des caractères mandé surtout pour la grammaire et notamment les formes verbales ; le pluriel des noms, par contre, n'a pas la régularité et la simplicité des pluriels mandé, et il est difficile de voir comment il pourrait être ramené à une unité de morphème. On a le droit de se demander au contraire si cette grande variété de pluriels ne s'apparente pas aux formes des langues voltaïques à classes nominales. On compare ailleurs le vocabulaire et si l'on y retrouve bien quelques grands radicaux communs, il n'en reste pas moins que, de tous les dialectes ou langues comparés, (le bobo) est le plus aberrant. Il est vraisemblable qu'il est fort composite et comprend une part importante, et peut-être même prépondérante, de radicaux non mandé" (A. Prost, op. cité **75**, p. 17). On conclura qu'en l'absence d'études approfondies sur la langue bobo, il apparaît quelque peu prématuré de la ranger définitivement dans le groupe des langues mandé.

Quant au bwamu, langue qui, à l'encontre du bobo, a fait l'objet de recherches récentes, nous ne pouvons mieux faire que de citer ces lignes prudentes de l'auteur de ces recherches, G. Manessy : "La situation du bwamu par rapport aux langues de la même famille demeure imprécise. Tous les auteurs s'accordent à le considérer comme une langue voltaïque (langue gur de Westermann, mossi-grunshi de Greenberg) mais le statut qu'ils lui attribuent et

l'opinion de leurs auteurs plus que le résultat d'études approfondies" (1), il faut bien admettre, avec les intéressés eux-mêmes (2), qu'il existe une coupure linguistique très profonde entre Bwa et Bobo. Une telle coupure ne saurait constituer "un argument contre l'unité ethnique du peuple bobo" (3) ; du moins son existence laisse-t-elle supposer que les deux groupes ont vécu suffisamment isolés l'un de l'autre (4) pour conserver intact un particularisme linguistique dont l'origine, en l'absence de toute hypothèse historique plausible (5), demeure mystérieuse. La linguistique, non plus que l'anthropologie physique (6), ne peuvent fournir à l'ethnologue d'arguments déterminants pour une classification ethnique, dont, au demeurant, le seul intérêt, au point de départ de la recherche, est de constituer une base plus ou moins fragile et durable pour la délimitation et la définition de l'unité d'enquête ; dans cette perspective, la coupure linguistique entre Bwa et Bobo constitue une première justification pratique à l'étude séparée, dans un premier temps du moins, des deux populations. Pour G. Le Moal, qui poursuit depuis une quinzaine d'années des recherches ethnologiques en pays bobo, d'autres justifications peuvent être invoquées, d'ordre théorique celles-là : "Les recherches que nous avons poursuivies chez les Bobo, les sondages faits chez les Bwa et les avis recueillis auprès des rares personnes connaissant ces pays... me permettent d'affirmer qu'en aucun cas on ne saurait rattacher

.....

(suite note (8) page précédente)

les affinités qu'ils lui reconnaissent varient : élément d'un sous-groupe qui comprendrait aussi le bobo-fing (M. Delafosse), le m'-bouin et quelques autres langues (M. Delafosse et A. Caquot), "dialect cluster" inséré dans le "language group" lobi-dogon (D. Westermann and M.A. Bryan), unité linguistique étrangère au dogon, mais parente du kulan (koulango de Delafosse), du tusyan, du gan et du lobi (M. de Lavergne de Tressan)". G. Manessy ne tranche point : le "parti-pris descriptif" qu'il a adopté dans son étude du bwamu "exclut toute tentative d'interprétation diachronique par la mise en parallèle de langues ou même de dialectes apparentés" (G. Manessy, op. cité **8** ; pp. 15-16 et p. 18).

(1) G. Manessy, op. cité **8** ; p. 16.

(2) Bien que les différents dialectes bwa soient "souvent assez différents pour que l'intercompréhension ne devienne possible qu'à l'issue d'un long apprentissage... tous les Bwa, cependant, ont conscience de parler un même idiome, et cette opinion est partagée par leurs voisins" (G. Manessy, op. cité **10** ; p. 120). Par contre, les Bwa considèrent unanimement le bobo comme une langue étrangère *(dɛyi ayi bwa*, B langue *autre)* aussi ardue à assimiler que le dyoula ou le moré.

(3) H. Labouret, op. cité **43** ; p. XXIX. Cet auteur ajoute : "On trouve en Afrique, au Soudan, et surtout près de la Volta, un grand nombre de peuples qui ont abandonné leur langue primitive pour adopter celle de leurs voisins...". Cf. également : J. Richard-Molard, Afrique Occidentale Française, Berger-Levrault, Paris, 1949 ; p. 88 : "Le groupe linguistique déborde souvent le groupe ethnique et, inversement, un groupe d'origine ethnique se subdivise en sous-groupes linguistiques".

(4) Sur le plan socio-culturel s'entend

(5) Cf. par exemple :
Ciréba Birahim, op. cité **71**
Sidibé Mamby, op. cité **72**
Traoré Dominique, op. cité **73**

(6) Cf. à ce sujet : Docteur L. Pâles, Raciologie comparative des populations de l'Afrique Occidentale Française, Paris, 1953, Tome V : Stature, Indice Cormique, Indice Céphalique, pp. 206-207 et 234-235 ; "Les bobo-Oulé (Bwa) dont les caractères anthropologiques sont voisins de ceux des groupes soudanais typiques, sont hypsisomes, brachycormes (orientés vers la métriocormie), dolichocéphales (orientés vers la mésocéphalie)... Les Bobo-Fing (Bobo) qui ont en commun avec les Bobo-Oulé leur stature assez élevée, en diffèrent par la longueur du buste et les proportions des diamètres horizontaux de la tête. Hypsisomes, brachycormes, mésocéphales - avec un taux de fréquence significatif (63,3 % des sujets étudiés ont un indice céphalique supérieur à 76) - les Bobo-Fing sont classés parmi les groupes atypiques dont l'existence même pose une série de problèmes à l'anthropologue qui les étudie".

L'auteur insiste également sur la situation géographique du groupe bobo : "Les Bobo-Fing, les Bobo-Dioula, les Sembla et les Pougouli sont au coeur de cette mosaïque ethnique et probablement raciale qu'est le cercle de Bobo-Dioulasso, une des clés (avec celui de Banfora) du peuplement de l'Afrique Occidentale".

les Bobo aux Bwa ou vice-versa ; les deux populations sont absolument étrangères, tant par la langue que par les coutumes ; elles appartiennent simplement au même niveau culturel ; certes, le voisinage et un mode de vie comparable a facilité les échanges ; certains cultes, comme celui du *do*, se retrouvent dans les deux populations mais avec des différences fondamentales ; la fête des morts, célébrée chaque année par les Bobo, n'existe pas chez les Bwa. Le système familial est du même type mais les institutions ne s'appliquent pas de la même façon chez les Bwa et chez les Bobo ; ces derniers ont une initiation très sévère et qui est à la base de toute la vie sociale ; les masques ont un rôle prépondérant ; chez les Bwa, l'initiation est peu importante et les masques sont sommaires (sauf exception naturellement). L'habitat est le même mais c'est aussi celui des Marka..." (1).

Cette citation, la seule à notre connaissance à poser en termes ethnologiques le problème des rapports entre populations bwa et bobo, mériterait un long commentaire. Pour l'essentiel, nos propres informations recoupent celles de G. Le Moal ; peut-être cependant n'en tirerions-nous pas une conclusion aussi catégorique.

Sur un premier point, une précision semble nécessaire : s'il est vrai que, dans la majorité des villages bwa contemporains, les rituels de progression initiatique, les tâches et réjouissances communautaires liées à la division de la société en classes d'âge, les multiples interventions des porteurs de masques..., n'épuisent pas le calendrier des manifestations socio-religieuses collectives, non plus qu'elles n'apparaissent au centre des préoccupations quotidiennes des individus et des groupes, il semble bien qu'il n'en fut pas toujours ainsi ; nous aurons maintes fois l'occasion d'évoquer l'exemple de villages bwa demeurés très proches d'une tradition religieuse dont, si nous en croyons les multiples conversations que nous avons eues avec G. Le Moal, il serait malaisé, sur le plan formel du moins, de dégager l'originalité par rapport à la tradition religieuse bobo. Nous pensons quant à nous, sous réserve d'un inventaire plus complet et systématique que ne l'ont permis jusqu'ici des entretiens à bâtons rompus entre chercheurs ayant chacun une thématique propre (2), que la religion de *do* (3), commune aux Bwa et aux Bobo, est une, tant dans son dogme que dans ses schèmes rituels (4) et son ambition *culturelle* (5) ; qu'elle ait toujours été vécue par chacun des deux groupes en conformité avec ses traditions socio-politiques, ses préoccupations existentielles, sa vision du monde, son génie, propres, n'en rend que plus passionnante l'étude comparée de sa structuration et de son environnement éthique dans l'un et l'autre groupe ; le seul fait qu'elle ait évolué différemment chez les Bwa et chez les Bobo, tout au long d'un siècle de pressions extérieures de toutes sortes, montre la nécessité et la fécondité d'une telle démarche.

.....

(1) G. Le Moal, op. cité **47** ; pp. 12-13.

(2) Les travaux de G. Le Moal, non plus que les nôtres, n'ont fait jusqu'ici l'objet de publications d'ensemble.

(3) Il s'agit beaucoup plus d'une *religion*, susceptible d'informer toutes les croyances et les comportements de ses adeptes, que d'un simple *culte* intégré à un corpus religieux qui le dépasse et le transcende.

(4) Peut-on évoquer ici une expérience cinématographique riche d'enseignements. Au cours de ses enquêtes en pays bobo, G. Le Moal fut amené à réaliser un film, "Masques de feuilles", où il s'efforçait de présenter quelques uns des aspects les plus significatifs des rituels liés à la religion de *do*... Avec le concours du cinéaste S. Ricci, nous avions nous-mêmes entrepris de présenter en images la vie quotidienne et cérémonielle d'une communauté villageoise bwa - d'où la réalisation d'un film, "Dieu renaît chaque année", consacré exclusivement aux cérémonies de *do*. La projection des deux films - réalisés à plusieurs années d'intervalle et sans le moindre contact entre les auteurs - devait révéler, au niveau du déroulement de certains rituels, des similitudes telles que plusieurs phrases-clés du commentaire se retrouvaient identiques dans les deux films.

(5) Nous avons tenté déjà de définir cette ambition : "Au niveau de *do* se place l'effort fait par la culture bwa pour se penser elle-même et s'ordonner ; tout part de *do* et tout revient à lui" (J. Capron, op. cité **26** ; p. 158) ; en d'autres termes, la religion de *do* exprime et transcende l'aspiration de toute culture à une appréhension et à une organisation unitaires des activités humaines. Ces activités reposent, matériellement sur l'agriculture, socialement sur un ensemble de formes de vie communautaire" ; ... c'est pourquoi *do*, d'une part, réintègre l'homme dans la nature et assure le déroulement régulier des cycles de pluie et de végétation, d'autre part, veille au fonctionnement harmonieux des rapports sociaux, condition d'une vie communautaire paisible" (J. Capron, op. cité **24** ; p. 128).

Ayant ainsi posé le problème de l'existence d'une religion commune aux populations bwa et bobo et indiqué l'intérêt qui s'attache à l'étude comparée des modalités selon lesquelles elle s'insère dans le contexte institutionnel et le système de valeurs propres à chacun des deux groupes, il nous faut revenir à des considérations plus spécifiquement sociologiques et regretter que G. Le Moal n'ait pas défini avec plus de précision ce qui, selon lui, différencie radicalement la société bobo et la société bwa. Appartenant au "même niveau culturel", ayant un habitat et un mode de vie comparables, "une morphologie sociale souvent identique" (1)... les deux populations n'en sont pas moins "absolument étrangères" ; ce que souligne G. Le Moal et qui nous paraît essentiel, c'est que les institutions, pour proches qu'elles soient dans les deux groupes (2), ne "s'appliquent pas de la même façon chez les Bwa et chez les Bobo".

A quelque niveau que l'on observe la société bwa - organisation des activités de production et de distribution à l'intérieur des exploitations agricoles familiales, intégration de ces exploitations dans la communauté villageoise et mise en place des pouvoirs communaux, participation des classes d'âge à des tâches collectives, établissement de relations inter-villages...- il apparaît que cette société fait montre, dans le moindre de ses comportements, d'une méfiance instinctive vis-à-vis de toute hiérarchie autoritaire, de tout pouvoir qui ne puisse être, à tout instant, contrôlé et remis en cause. Cet individualisme à fleur de peau, cette impertinence sociale - que compense un goût très vif pour les activités communautaires - expliquent que les institutions sociales, politiques, religieuses n'aient aucune rigidité : jugées sur leur efficacité à maintenir les conditions optimales d'épanouissement des valeurs communautaires, elles évoluent librement, apparaissent en perpétuel devenir ; l'orthodoxie des coutumes, si chère aux paysans bobo, ne résiste pas aux initiatives locales ; des particularismes prolifèrent qui ne sont qu'une forme de cet esprit d'indépendance que chacun se plaît à reconnaître à ces paysans bwa si peu respectueux de l'ordre établi, si peu enclins à aliéner leur personnalité. De même, sur le plan religieux, le Bwa témoigne, vis-à-vis du surnaturel, d'un sans-gêne dont les conséquences apparaissent multiples : accomodements permanents avec la liturgie, innovations dans les rituels et les épreuves initiatiques, personnalisation des cultes, ouverture à toutes les influences religieuses extérieures... G. Le Moal constate lui-même : "Le Bwa est peu influencé par les divers cultes de génies ou de divinités ; il est peu mystique" (3)

La société bobo, au contraire, semble beaucoup plus figée dans ses traditions (4). D'esprit orthodoxe, respectueux de la force (5), le Bobo se garde de toute initiative individuelle ; aussi bien les institutions sociales ont-elles cette solidité qui fait défaut aux institutions bwa. "Le chef de famille dispose d'une autorité absolue" et si, parfois, "les chefs de famille se réunissent en conseil, les décisions restent subordonnées en définitive à l'opinion personnelle de chaque chef" (6) ; de même, le Bobo est, sa vie durant, assujetti aux chefs de sa classe d'âge" ; ce respect des cadres d'auto-

. . . . . .

(1) G. Le Moal, op. cité 74 inédit B ; p. 4.

(2) Des différences existent cependant, que seule une analyse minutieuse des deux systèmes sociaux permettrait de dégager ; elles concernent, en premier lieu, la place accordée, dans la construction de la société, aux liens de parenté. Dans la société bobo, le système de parenté constitue la trame de cette construction ; les institutions politiques et religieuses trouvent leur base dans l'organisation familiale (cf. G. Le Moal, op. cité 74, inédit A ; p. 2) ; dans la société bwa, par contre, les cellules familiales élargies - segment de lignage, lignage - s'organisent en fonction de leur intégration dans la communauté villageoise ; celle-ci apparaît le noeud de la construction sociale.

(3) G. Le Moal, op. cité 74, inédit B ; p. 7.

(4) Selon G. Le Moal, les Bobo "sont relativement homogènes". "Toutefois des différences d'ordre culturel se font sentir entre les Bobo de la région de Nouna, ceux de la région de Kouka, ceux de la région de Bobo-Dioulasso. En général, les coutumes ont été mieux préservées dans le Nord que dans le Sud" (G. Le Moal, op. cité 74, inédit B ; p. 4).

(5) "Le Bobo est, plus que tout autre, avide de violence et de suprématie ; il ne s'incline que devant la force; la vertu d'un génie réside, pour un Bobo, dans ses possibilités d'action", G. Le Moal, op. cité 74, inédit D ; p. 4.

(6) G. Le Moal, op. cité 74, inédit A ; p. 2.

rité de la société a son équivalent au niveau des attitudes religieuses : "Le Bobo a l'esprit saturé de religion. L'initiation, exceptionnellement dure (1), prélude à une vie pénétrée d'incessantes manifestations religieuses" (2) ; l'esprit "imprégné de mysticisme" (3), le Bobo vit avec intensité sa religion et sa culture ; il est, au sens le plus noble du terme, un conservateur. Le problème de l'origine et de l'ancienneté du fossé qui sépare, aujourd'hui, le comportement social et religieux des groupes bwa et bobo demeure posé. S'agit-il chez les Bwa d'une certaine forme de dégénérescence culturelle ? S'il en était ainsi, cette dégénérescence - nous n'entendons pas porter ici un jugement de valeur - ne saurait être attribuée aux seuls chocs subis par la société bwa durant la période coloniale. Plutôt, le comportement de ces paysans perpétuellement divisés entre leur goût pour les activités communautaires et leur phobie de toute hiérarchie, nous paraît-il un trait particulier de leur culture ; qu'il ait mûri au cours des siècles d'une histoire tout occupée du refus de se soumettre à un ordre politique imposé de l'extérieur, voire suscité de l'intérieur (4), il n'en conserve pas moins son originalité.

Ces indications sommaires, auxquelles on pourra objecter qu'elles font la part trop belle à des notions aussi mal définies que celles de *personnalité de base* ou de *caractère national*, débouchent tout naturellement sur l'examen des réactions réciproques des groupes bwa et bobo face aux multiples problèmes d'adaptation et de transformation qui se posent à eux depuis près d'un siècle (5). Ces réactions divergent profondément - jusqu'à justifier, à elles seules, l'étude séparée des deux groupes -

Evitant les contacts novateurs, ne cédant que lentement aux sollicitations de l'économie nouvelle ( ), refusant l'engagement politique, opposant aux entreprises des missionnaires catholiques la tranquille assurance de ceux que la foi habite, les Bobo ont conservé à leur société le visage que lui avaient façonné leurs ancêtres. Dans le moment où elles étaient le plus attaquées, les institutions sociales et religieuses se sont durcies, laissant aux individus les plus sensibles aux influences modernistes la seule alternative de la soumission ou de l'exil ethnique (7). Sans aller jusqu'à donner l'impression de vivre hors du temps, la société bobo n'en offre pas moins aujourd'hui l'exemple d'une société conservatrice, fidèle à elle-même, orgueilleuse de sa personnalité, consciente de l'originalité que lui confère son refus de composer avec les *manières nouvelles*. Que ce trop grand respect des formes de la vie traditionnelle n'aille pas sans susciter parfois de violents conflits intergénérations, il n'y a rien là qui laisse présager un effondrement culturel prochain de la société bobo ; de même, ne faut-il pas attacher une importance excessive aux changements imposés dans la structure des exploitations par les progrès de l'économie monétaire (8), non plus qu'à quelques conversions anciennes ou récentes à l'islam. Telle qu'on peut l'observer aujourd'hui, la société bobo apparaît l'une des mieux *conservées* de l'Afrique de l'Ouest.

Il n'en est pas de même de la société bwa : en un siècle environ, elle a vu la majorité de ses institutions se transformer profondément, sinon disparaître. Rien de violent dans cette suc-

. . . . . .

(1) Cette dureté ne se retrouve pas dans l'initiation bwa, tout imprégnée du refus de fournir aux tensions intergénérations l'occasion de se manifester concrètement et de creuser un fossé entre les différentes classes d'âge.

(2) G. Le Moal, op. cité 74, inédit B ; p. 7.

(3) G. Le Moal, op. cité 74, inédit B ; p. 7.

(4) Tentatives faites par certains villages *guerriers* pour imposer leur autorité sur les hameaux les plus faibles.

(5) Nous évoquerons ci-dessous la période troublée qui a précédé la phase militaire de la colonisation française ; dès 1860, le pays bwa de la rive gauche de la Volta Noire et du plateau gréseux, ainsi que la majeure partie du pays bobo, étaient passés sous la domination des cavaliers peul de Dokuy (cf. pp.76-78)

(6) Cf. par ex. rapport C.F.D.T, Etude sur les possibilités de développement de la production cotonnière en Haute-Volta, op. cité note (4) p. 9 ; p. 32 : "Les Bobo se sont révélés particulièrement imperméables à la propagande cotonnière".

(7) "Aujourd'hui, lorsqu'un Bobo se convertit (à l'islam), il se fait immédiatement appeler *Bobo-Dyoula* " G. le Moal, op. cité 47 ; p. 16.

(8) En particulier dans les cantons de Tangouna, Ben, Dima, Fo.

cession de changements, que ce soit au niveau de l'éparpillement des anciennes unités économiques, de l'abandon de certaines formes anciennes de vie communautaire, de la restructuration des pouvoirs communaux, de l'accession à la vie politique moderne, de l'appauvrissement continu des traditions religieuses, enfin, de la conversion d'une fraction importante de la population à la religion catholique. Peu soucieuse de maintenir des formes d'organisation sociale auxquelles elle était beaucoup moins attachée qu'aux valeurs profondes dont elles assuraient, dans un contexte économique et historique donné, le plein épanouissement, la société bwa s'est ouverte largement aux influences extérieures ; qu'elle l'ait fait sans crise interne violente, que les cadres d'autorité se soient efforcés de conformer leur action à des modèles *traditionnels* de transformation interne de la société, rend compte de la *bonne santé* que connaissent, aujourd'hui encore, la majorité des communautés villageoises bwa ; cette bonne santé cependant, que stimulent les progrès d'une économie de profit reconnue comme l'une des plus dynamiques des Républiques du Mali et de Haute Volta, cache mal l'échec de la société bwa à combler le vide culturel laissé par l'abandon des pratiques communautaires anciennes ; si on excepte quelques villages, voire quelques groupements régionaux, vivant encore *la vie d'autrefois* les communautés villageoises multiplient, en vain, les tentatives de promotion de formes nouvelles d'intégration communautaire. Perpétuellement à la recherche d'elle-même, vivant sur la défensive ou explosant en des tentatives sans lendemain (1), la société bwa apparaît, plus que jamais, divisée contre elle-même.

Cette évolution divergente de la société bobo et de la société bwa constitue-t-elle une preuve de la *coupure* ethnique ancienne entre les deux groupes ? Ou bien encore aboutira-t-elle à éloigner définitivement l'une de l'autre deux populations qui, jusqu'alors, malgré l'obstacle de la langue et d'une conception différente de la *pratique des traditions* se sentaient proches l'une de l'autre, tant par leur appartenance à une même église que par leur proximité socio-culturelle. L'heure n'est pas venue encore d'un bilan ; du moins, peut-on penser qu'il sera passionnant à établir.

DIALECTES ET GROUPES

L'expression "ensemble dialectal", telle qu'elle est définie par D. Westermann et M.A. Bryan (2), "convient parfaitement au bwamu (langue bwa), agrégat de parlers dont certains, pour des raisons particulières (mouvement de conversion au christiannisme, prestige dû à la présence d'un centre administratif ou à un rôle politique éminent pendant la période précoloniale (3), connaissent

.....

(1) Telle, dans la région de Nouna, la flambée catholique des années 1944-1945 ; tels, également, les sursauts politiques qui, périodiquement, secouent le pays.

(2) "a number of dialects, no one of which appears to dominate", D. Westermann et M.A. Bryan, The languages of West Africa, London, 1952 ; p. 60 (cité par G. Manessy, op. cité **10** ; p. 120).

(3) Ces "raisons particulières" ne paraissent guère convaincantes. G. Manessy remarque lui-même qu'aucun dialecte n'est "menacé de disparition prochaine" (op. cité **10** ; p. 120), ce qui laisserait supposer que les facteurs modernes d'unification dialectale n'agissent qu'avec une extrême lenteur ; on citera comme exemple les dialectes de Térékongo (dialecte IV de la classification Manessy) et de Massala (dialecte IX de la classification Manessy) ; bien qu'ils ne soient parlés que par un nombre restreint de communautés villageoises et que celles-ci constituent *la grande banlieue* de deux centres administratifs et économiques parmi les plus importants du pays bwa (respectivement San et Dédougou), ces deux dialectes ne semblent pas en voie d'absorption par les dialectes les plus couramment utilisés dans ces centres (respectivement dialecte de Mandjakuy et dialecte de Dédougou)... Quant au "rôle politique éminent" joué, durant la période précoloniale, par certaines métropoles régionales, il semble bien qu'il ait été quelque peu surestimé (cf. à ce sujet : J. Capron, op. cité **26** ; pp. 155 - 156). On pourrait tout aussi bien évoquer, pour rendre compte du maintien de certains particularismes dialectaux, les rivalités traditionnelles entre communautés villageoises géographiquement proches - ainsi celle qui opposait Zyakui (Massala) à Dédu (Dédougou) - Le problème de la plus grande extension de certains dialectes - tel le dialecte de Mandjakuy "qui sert... dans une large mesure, de langue véhiculaire sur tout le territoire bwa compris entre la Volta et le Bani" - mériterait d'être analysé à la lumière des renseignements fournis par l'histoire et l'analyse sociologique.

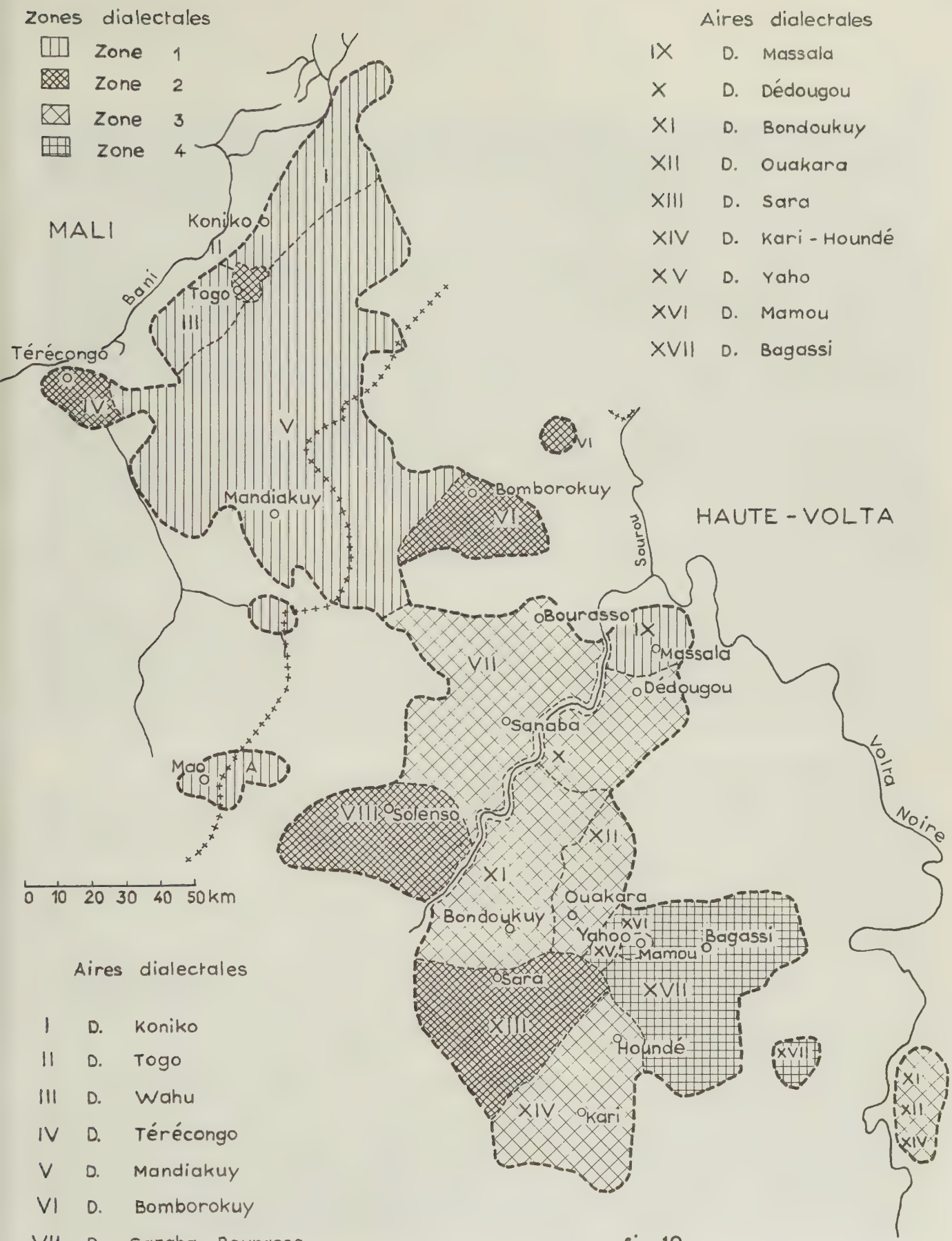


Fig.10

LE BWAMU ET SES DIALECTES
(repris de G. Manessy)

une plus vaste expansion, mais dont aucun ne saurait prétendre assumer la fonction de langue nationale..." (1). G. Manessy ne compte pas moins de dix-sept dialectes et, nous dit-il, "leur dénombrement peut n'avoir pas été exhaustif". Ces dialectes sont souvent assez différents pour que "l'intercompréhension ne devienne possible qu'à l'issue d'un long apprentissage et l'on pourrait presque parler, dans certains cas, de bilinguisme".

Etant acquis que, malgré les difficultés d'intercompréhension, les "Bwa ont conscience de parler un même idiome", le bwamu, comme ils ont conscience de ne former qu'un seul peuple, le peuple bwa, l'ethnologue est amené à se demander si les unités dialectales correspondent à des unités sociologiques, autrement dit s'il est possible, dans cet ensemble bwa qui s'étend de chaque côté d'un axe long de plus de 350 km, de distinguer des groupements dont la personnalité soit reconnue par les intéressés eux-mêmes et dont l'origine et la nature soient justifiables d'une analyse sociologique. Une telle démarche, suggérée par la possible superposition, à l'éloignement dialectal (2), d'un éloignement social, se révèle en fin de compte assez décevante.

Si l'on demande à un Bwa son origine, il répond invariablement par le nom de son village ; c'est par rapport à cette communauté vécue quotidiennement et intensément qu'il se situe d'emblée ; entre cet horizon social privilégié et l'horizon ethnique, il n'y a pas, pour lui, de solution de continuité : il est Bwa *appartenant* à tel village ; s'il a conscience des liens particuliers - ne serait-ce que sur le plan matrimonial - qui unissent son village à ses voisins les plus proches, il ne conçoit pas de limites précises à cet espace géographique et social discontinu (3), largement ouvert sur des régions et des communautés villageoises qu'il a parfois visitées, mais dont, le plus souvent, il ne connaît l'existence et la *nationalité* bwa que par ouï-dire.

Sur le plan pratique, cependant, le Bwa dispose, pour situer des compatriotes plus ou moins éloignés, parlant un dialecte différent du sien ou établis dans une région séparée de la sienne par un accident naturel ou une infiltration ethnique étrangère, d'un nombre réduit de termes descriptifs (4), sans contours sociologiques définis ; selon l'agglomération où l'on se trouve, le même terme désignera souvent des groupements régionaux très différents ; c'est ainsi que les gens qui parlent le dialecte de Bomborokui (5) et qui sont dénommés *ba dwepra : les moutons* (6), par leurs voisins oc-

.....

(1) G. Manessy, op. cité **10** ; p. 178.

(2) En fait, celui-ci n'est point si grand qu'il constitue, pour des groupements géographiquement proches mais parlant un dialecte différent, un empêchement d'établir entre eux des rapports sociaux étroits. Il faut se souvenir ici de l'aptitude des peuples africains à l'apprentissage des langues. En pratique, un Bwa n'éprouvera de réelles difficultés à communiquer avec ses compatriotes que s'il se trouve brusquement transporté de son village natal à un village situé à l'autre extrémité du pays bwa.

(3) Les liens qui unissent entre eux les villages proches peuvent être de nature très différente (parentaux, matrimoniaux, économiques, politiques, religieux...) ; par ailleurs, ils peuvent intéresser l'ensemble du village ou seulement quelques-unes des cellules le composant.

(4) Soit qu'ils situent la région où vivent les intéressés : ***ba mûkyihosye**, les gens qui habitent de l'autre côté de la rivière* ; ***ba pwesya**, les gens qui habitent les clairières ; **ba nahatûsyo**, les gens de (qui habitent) la terre noire...* Soit qu'ils caractérisent, avec une pointe de malice, le dialecte que parlent les intéressés : ***ba bwesye**, les gens qui parlent bwe* ("ils poussent des *bweh* de désespoir aux funérailles", G. Manessy, op. cité **10** ; p. 124) ; ***ba kurusa** les gens qui parlent **kurumu*** (dialecte désigné ainsi "d'après la forme du pronom personnel emphatique de la seconde personne du singulier : ***gulu***, toi, tu...", G. Manessy, op. cité **10** ; p. 124)...

(5) Cf. fig. 10 page 33 : l'ensemble dialectal ***bwamu***. Le dialecte de Bomborokuy (***bohwi***) est le dialecte VI de la classification de G. Manessy.

(6) Il n'est pas certain qu'il faille voir, à l'origine de cette appellation, une attitude de mépris vis-à-vis de voisins jugés peu intelligents (le mouton est un animal "dépourvu d'astuce et d'invention", G. Manessy, op. cité **10** ; p. 124). Une autre leçon nous a été proposée à plusieurs reprises : ***ba dwepra**, les gens qui parlent comme les moutons* (c'est à dire, les gens qui *bélent en parlant*). Cette leçon nous semble plus conforme à la tradition onomastique bwa (cf. note 4 ci-dessus). Lors de la conquête coloniale, les Bwa, beaucoup plus frappés par le parler des nouveaux venus que par la couleur de leur peau, les dénommèrent ***ba hãbu** : les crapauds*. Ce sobriquet est encore utilisé couramment dans certaines régions du pays bwa.

cidentaux, rejettent ce qualificatif peu flatteur sur leurs voisins méridionaux, entre Nouna et le fleuve (1). En tout état de cause, ces termes, dont il serait fastidieux d'établir la liste exhaustive, sont rarement reconnus par les intéressés eux-mêmes qui, sauf quelques cas isolés, se réclament de la seule appellation de Bwa (sous ses différentes leçons dialectales).

L'étude d'un cas précis permettra de mieux situer le problème du découpage, tant par les intéressés eux-mêmes que par le linguiste, le géographe et éventuellement l'ethnologue, de l'ensemble ethnique bwa. Sur la rive gauche de Volta Noire, à l'extrémité méridionale de la zone de peuplement bwa, est implanté un groupe de communautés villageoises (2) constituant, nous apprend le linguiste, une aire dialectale (3) (dialecte VIII de la classification de G. Manessy, dénommé dialecte de Solenso - ***kânâkwi*** - du nom du village le plus important de cette aire). Notons dès l'abord que ce particularisme dialectal, aussi marqué soit-il (4), ne gêne en rien l'intercompréhension entre Bwa de Solenso et Bwa de dialecte Sanaba-Bourasso (installés au Nord) ou de dialecte Bondoukuy (installés à l'Est sur la rive droite de la Volta). Les Bwa de la région de Solenso sont environ 4 000, répartis en sept communautés villageoises de statut bwa (5), et deux groupements minoritaires intégrés à des villages bobo (6). Sur le plan géographique, l'aire d'implantation de ces communautés ne correspond à aucune *unité* : si l'on excepte la Volta Noire qui constitue, vers l'Ouest, une frontière naturelle - mais non sociale - elle s'ouvre largement vers le Nord, l'Est et le Sud et fait partie intégrante de la Vallée de la Volta Noire (7).

Essayons de préciser comment les Bwa appartenant à cette aire dialectale se définissent, tant vis-à-vis d'eux-mêmes que par rapport à leurs voisins immédiats. Bien qu'ayant conscience de leur originalité dialectale - sujet de plaisanteries faciles sur les marchés ou dans les cabarets à dolo -, ils ne se pensent pas, en quelque domaine que ce soit, différents des autres Bwa; ils se disent ***booba*** (sg. *boonu*, déformation dialectale de ***bwaba***(sg. ***bwanu***) et refusent l'appellation ***ba pwesya*** (sg. *o pwenu*), *les gens des clairières* (8), que leur attribuent leurs voisins du Nord. On chercherait en vain, chez eux, les traces d'un état d'esprit tribal, ou même simplement régionaliste. Lorsqu'ils veulent se situer par rapport à leurs voisins, ils le font en référence à des critères linguistiques ou géographiques : ils désignent leurs voisins du Nord (rive gauche de la Volta Noire) par le terme ***ba bwemusya***, *les gens qui parlent le dialecte* ***bwemu*** (9) : de même, ils groupent sous le générique ***ba nyumasya***, *les* .....

(1) Ils dénomment plus poliment ces mêmes voisins méridionaux, ***ba nahatûsyo***, *les gens de la terre noire*, en référence à la couleur des sols de la vallée de la Volta Noire.

(2) Villages de Toukoro, Béna, Ban, Bayé, Kié, Solenso, Dissankwi

(3) Cf. G. Manessy, op. cité **10** ; p. 124.

(4) Si l'on en croit G. Manessy, qui a tenté de regrouper les différents dialectes "en zones dialectales", le dialecte de Solenso (zone II) ne saurait être apparenté aux dialectes de Sanaba-Bourasso et de Bondoukuy (zone III), cf. G. Manessy, op. cité **10** ; p. 176-177.

(5) Ce qui n'exclut pas la présence, dans certaines de ces communautés, de fortes minorités étrangères (à Toukoro et Béna en particulier).

(6) Kouka et Lékoro.

(7) Cf. p. 5, fig. 4, géographie du pays bwa, Esquisse des zones physiques.

(8) Cette région à pluviométrie abondante, à implantation humaine assez lâche - du moins jusqu'à une époque récente - est l'une des plus boisées du pays bwa.

(9) Dialecte VII de la classification de G. Manessy (dialecte de Sanaba - Bourasso). Il est amusant de noter que les gens de la région de Massala (au Nord de Dédougou) ont reçu de leurs voisins méridionaux le sobriquet de de ***bwesye*** (sg. ***bwesa***), "parce qu'ils poussent des *bweh, bweh,* de désespoir aux funérailles" (cf. note 4 p. 34). Le dialecte qu'ils parlent (dialecte IX de la classification de G. Manessy) est différent du dialecte dit ***bwemu*** (dénommé pourtant en référence à l'utilisation par ceux qui le parlent de la même exclamation *bweh*). Si l'on se rappelle que les gens qui parlent ***bwemu*** (région Sanaba - Bourasso) ne reconnaissent pas l'appellation ***bwemusya*** que leur donnent leurs voisins méridionaux, non plus que les gens de la région de Massala n'acceptent celle de ***bwesye*** que leur attribuent les gens de Dédougou, on prendra conscience du type d'imbroglio auquel se heurte continuellement l'ethnologue qui s'efforce de dresser l'inventaire des différentes dénominations, tant des dialectes, que des groupes qui les parlent.

gens qui sont de l'autre côté de l'eau, l'ensemble de leurs compatriotes établis sur la rive droite de la Volta Noire, et sous celui de ***dahûsya***, *les gens de dialecte* ***dahâ***, les Bwa qui occupent les premiers contreforts du plateau gréseux et dont les sépare un rideau de populations étrangères : Bobo, Peul, Marka, immigrés Mossi ; ce découpage empirique du pays bwa, dont sont exclues d'ailleurs les contrées les plus lointaines (1), ne saurait satisfaire, ni le linguiste (regroupement arbitraire d'aires dialectales distinctes), ni le géographe (imprécision des limites géographiques assignées aux différents groupes) ; par ailleurs, il ne correspond aucunement, ni sur le plan onomastique, ni sur le plan topographique, au découpage auquel procèdent, en fonction de leur propre situation dialectale et géographique, les autres groupements bwa : chacun d'entre eux possède sa propre vision de l'ensemble ethnique bwa (2).

En fin de compte, le groupe de communautés villageoises de dialecte Solenso - elles ne se reconnaissent pas elles-mêmes, si ce n'est sur le plan dialectal, en tant que groupe différencié et refusent toute autre appellation que celle de Bwa - ne possède de contours véritables que pour le linguiste et les groupements bwa immédiatement voisins (3). Le géographe ne voit, dans la zone d'implantation de ces communautés que la partie méridionale, non individualisée, du pays bwa de la rive gauche de la Volta Noire. Quant à l'ethnologue, il serait bien en peine de différencier de leurs voisines immédiates ces communautés villageoises que ne rapproche aucune tradition historique ou généalogique, que n'enserre aucun réseau interne privilégié de relations lignagères, matrimoniales, politiques, religieuses, que ne lie aucune attitude commune face aux problèmes actuels, tant économiques que culturels... (4). Toutes les enquêtes monographiques ou extensives qu'il peut être amené à réaliser le confronte à cette seule matière sociale véritablement individualisée : la communauté villageoise.

Ce qui est vrai du groupe d'agglomérations de dialecte Solenso l'est, à quelques nuances près, de tous les groupes découpés, par les intéressés eux-mêmes, dans cette mosaïque de communautés villageoises fortement individualisées à quoi semble se réduire, de prime abord, l'ethnie bwa.

Dans le tableau ci-dessous, ont été consignés les éléments fournis par l'approche géographique et l'analyse linguistique ; leur a été adjointe une liste sélective des groupes bwa les plus souvent cités, sous une délimitation identique, dans les différentes classifications proposées par les Bwa eux-mêmes ; n'ont été retenus - et désignés par l'appellation qu'ils se donnent à eux-mêmes ou qui, choisie parmi celles sous lesquelles les désignent leurs voisins, prête le moins à confusion onomastique - les seuls groupes qui apparaissent suffisamment circonscrits, tant sur le plan dialectal que sur le plan géographique, pour servir de base à un découpage provisoire et conventionnel de l'ensemble ethnique bwa.

. . . . . .

(1) Non que les intéressés ignorent que le pays bwa se prolonge très loin, tant vers le Nord-Ouest, *au delà des montagnes* (plateau gréseux), que vers le Sud-Est, *au delà des rivières* (Volta Noire et Tui) ; mais ce découpage du pays bwa qui privilégie les zones où ils ont eu l'occasion de circuler, dont ils ont accueilli chez eux des représentants, est le seul qui réponde à un besoin social, celui de se situer dans la portion d'univers national qui les entoure.

(2) Cette vision, répétons-le, ne témoigne d'aucune volonté de démarquage sociologique. Qu'il arrive à un groupe bwa d'attribuer à des groupes voisins avec lesquels il est en contact permanent des traits de caractère qu'il juge, avec plus ou moins de perspicacité, leur être propres, il ne faut voir là que l'effet d'une malice qui s'exerce tout aussi bien à l'intérieur du groupe, entre communautés villageoises proches. Le seul fait que les groupes bwa ne recourent, pour se situer les uns par rapport aux autres, qu'à des appellations géographiques ou à des sobriquets dialectaux, montre bien qu'ils ont conscience de l'unité socio-politique et culturelle de leur peuple.

(3) C'est ainsi que les Bwa de la région de Dédougou englobent sous la même appellation de ***mûkyihosye***, *les gens qui habitent de l'autre coté de la rivière*, les communautés villageoises de dialecte Solenso et leurs voisines du Nord de dialecte Sanaba - Bourasso.

(4) Il s'agit là des conclusions d'enquêtes monographiques menées dans les villages de Dissankui et Toukoro (dialecte Solenso), Montionkuy et Dakoura (dialecte Sanaba-Bourasso), Sabwéra (dialecte Mao) et de sondages effectués dans toute cette région du pays bwa ; nous aurons l'occasion de les développer abondamment tout au long de notre étude.

Tableau III
Découpage provisoire de l'ensemble ethnique Bwa

Régions naturelles (a)	Aires dialectales ; Classification G. Manessy (b)	Groupes circonscrits par les Bwa (c)
Rive droite du Bani et arrière-pays	- dialecte de Koniko	
	- dialecte de Togo	*ba dwena* (d) *(dahâsyo)*
	- dialecte de Wahu	
	- dialecte de Térékongo	
	- dialecte de Mandiakuy *(dahâ)*	*ba dahâsyo* (e)
Plateau gréseux		
	- dialecte de Mao	*ba dani* (f)
Vallée de la Volta Noire Rive gauche	- dialecte de Bomborokuy	*ba dwepra* (g) *(dahâsyo)*
	- dialecte de Sanaba-Bourasso	*ba nahatûsyo* (h) *(dwepra)*
	- dialecte de Solenso	*ba pwesya* (i) *(nahatûsyo)*
Vallée de la Volta Noire Rive droite	- dialecte de Massala *(bwemu)*	*ba bwesye* (j) *(kurusa)*
	- dialecte de Dédougou *(kurumu)*	*ba kurusa* (k) *(bwesye)*
	- dialecte de Bondoukuy	*ba kyihosye* (l)
	- dialecte de Ouakara	
	- dialecte de Sara	
Collines birrimiennes	- dialecte de Houndé-Kari	
	- dialecte de Yaho	
	- dialecte de Mamou	
	- dialecte de Bagassi *(kademu)*	*ba kademba* (m)

(a) Cf. présentation du pays, pp. 3-10 ; fig. 4, p. 5 , géographie du pays bwa, esquisse des zones physiques.

(b) Cf. G. Manessy, op. cité 10 ; pp. 122-124 : "Les dialectes sont désignés conventionnellement par le nom du village, centre administratif, siège d'une mission ou d'une école, ou plus simplement lieu de résidence de notre principal informateur (note I, p. 122)". Un seul dialecte a été ajouté à la nomenclature de G. Manessy ; celui de Mao. Il est parlé par un groupe bwa qui se désigne sous l'appellation *ba dani* (sg. *o dunu*). Isolé au milieu des populations bobo, bobo-dyoula et marka, le groupe *dani* occupe, à la hauteur de Solenso, une partie du plateau gréseux et de la zone dépressionnaire de Mao - Faramana (cf. ci-dessous pp. 156 -159). Le dialecte de Mao se rapproche, semble-t-il, de celui de Mandiakuy.

(c) Lorsqu'elle n'est pas reconnue par les intéressés eux-mêmes, l'appellation retenue est suivie du nom du groupe qui la leur a attribuée ; ainsi les Bwa parlant le dialecte de Togo sont appelés *dwena* par les Bwa - *dahâsyo*.

(d) *ba dwena* : étymologie inconnue.

(e) *ba dahâsyo* : les gens de dialecte *dahâ*.

(f) *ba dani* : étymologie inconnue.

(g) *ba dwepra* : les *moutons* cf. ci-dessus p. 34.

(h) ***ba nahatûsyo*** : *les gens de la terre noire,* cf. ci-dessus note (4), p.34 .

(i) ***ba pwesya*** : *les gens des clairières,* cf. ci-dessus p. 35 .

(j) ***ba bwesye*** : *les gens* (qui poussent des) *bweh* (aux funérailles) cf. ci-dessus note (9) p. 35.

(k) ***ba kurusa*** : les gens de dialecte ***kurumu***, cf. ci-dessus note (4) p. 35.

(l) ***ba kyihosye*** : les habitants du ***kyiho***, nom géographique désignant "la région située au Sud de Dédougou, entre les villages de Kari, Bondoukuy, Fakéna, Yaho..." R.P.J. Cuénot, op. cité **31** ; p. 636.

(m) ***ba kadɛmba***: étymologie inconnue

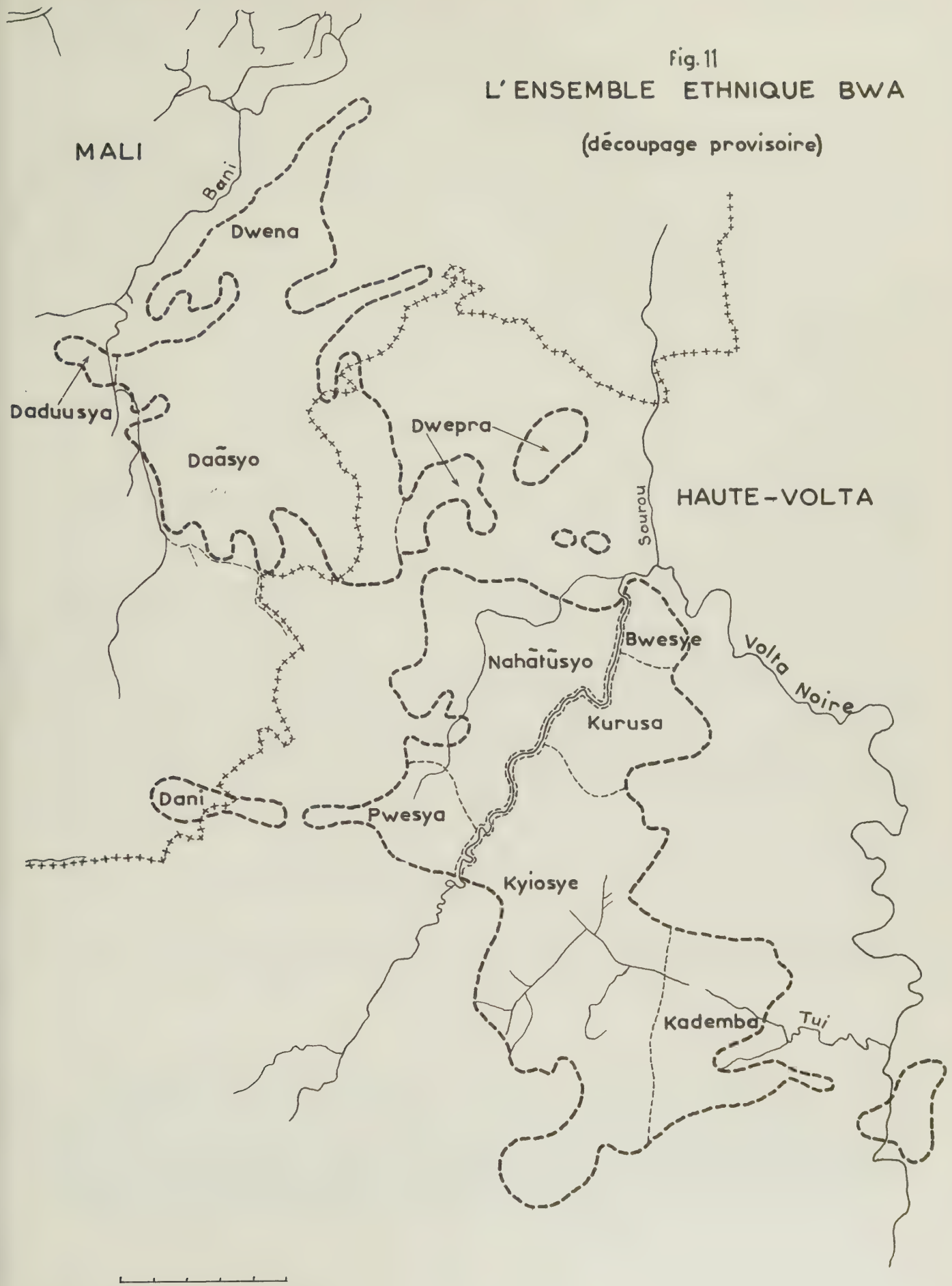


fig. 11

L'ENSEMBLE ETHNIQUE BWA

(découpage provisoire)

CHAPITRE II

LA SITUATION HISTORIQUE ET CULTURELLE

Différents auteurs s'accordent pour reconnaître que les "Bobo sont probablement la population la plus archaïque de toutes celles de la Volta" et qu'ils représentent "un type particulièrement pur de cultivateurs paléo-nigritiques" (1). Sans entrer dans les controverses relatives aux notions de *cultures archaïques* et de *cercles culturels* (2), notons que cette opinion se fonde, d'une part sur l'observation de l'ancienneté et de la fixité du peuplement bwa, d'autre part sur l'hypothèse - que suggère l'isolement historique du pays bwa - de la permanence et de l'identité, à travers le temps, des traits les plus distinctifs de la personnalité socio-culturelle bwa.

En fait, les Bwa, qui font partie du groupe de peuples enfermés dans la boucle du Niger, ont vécu en marge, non de l'histoire, mais des événements de cette histoire qui nous sont, actuellement, connus ; essentiellement, ils sont demeurés à l'écart des mouvements politiques qui, tant au Soudan qu'en Haute-Volta, aboutirent à la formation d'états centralisés. Quelle que soit la part qui revienne, dans cet isolement historique, à la situation géographique du pays, il n'en exprime pas moins une capacité de résistance de la société bwa à toute forme d'organisation politique à pouvoir centralisé : c'est l'une des caractéristiques essentielles du comportement politique bwa que le refus de pouvoirs organisés supra-communaux.

Cependant, si la communauté villageoise est l'unité politique la plus large qui se puisse rencontrer en pays bwa, il demeure que l'organisation sociale, par la place privilégiée qu'y occupe, précisément, la communauté villageoise, diffère profondément de celle des populations voltaïques desquelles on a coutume de rapprocher l'ethnie bwa.

Une brève analyse de la situation historique et culturelle du pays bwa nous permettra d'évoquer ces différents points et de situer les recherches entreprises en pays bwa dans le cadre, élargi, d'une connaissance des systèmes sociaux des populations des savanes soudanaises et voltaïques.

.....

(1) H. Baumann et D. Westermann, op. cité [76] ; p. 405.
Nous aurons l'occasion de revenir sur ce problème de l'attribution aux populations bwa, de l'étiquette *paléonigritiques*.

(2) Ces notions, souvent sollicitées dans une entreprise de classification des sociétés africaines dont on ne peut nier la nécessité mais dont, par contre, on peut craindre qu'elle ne demeure, longtemps encore, prématurée, ont été très souvent, et fort justement, critiquées ; cf., par exemple, les écrits toujours actuels de J. Richard-Molard:

Groupements ethniques et collectivités d'Afrique Noire, *Cahiers d'Outre-Mer*, n° 18, avril-juin 1952.
Groupements ethniques et civilisations nègres d'Afrique, *Cahiers d'Outre-Mer*, n° 17, janv-mars 1952.

ANCIENNETE ET FIXITE DU PEUPLEMENT BWA

En 1924, H. Labouret constatait, à propos des populations bwa et bobo : "De leur passé, nous ne savons rien" (1). Il faut reconnaître qu'aujourd'hui encore, malgré le net regain de faveur dont jouissent les recherches historiques en Afrique de l'Ouest, l'origine du peuple bwa nous demeure inconnue.

Les traditions locales que nous avons pu recueillir ne concernent que des mouvements migratoires à l'intérieur de la zone de peuplement bwa ; elles semblent attester l'existence de deux foyers de dispersion des groupements bwa. Le premier se situerait dans une zone actuellement occupée par les groupes bobo septentrionaux, approximativement la partie du pays bobo située au Nord du 12e parallèle ; de cette ancienne zone de peuplement bwa - dont on peut penser qu'elle était en continuité, vers le Nord, avec la zone de peuplement aujourd'hui occupée par le groupe ***dahâsyo*** (plateau gréseux et vallée du Bani) - ne subsisteraient aujourd'hui, à l'extrême Sud, que les quelques communautés villageoises groupées autour de l'agglomération de Mao (2) (groupe bwa ***dani***). De la région de Mao seraient originaires un certain nombre de familles installées actuellement sur la rive droite du Banifing et dans l'arrière-pays... Le second centre de dispersion serait constitué par les pays bwa de la rive droite de la Volta Noire : région de Dédougou et pays dénommé ***kyiho*** (3) ; de Dédougou serait partis, en plusieurs vagues, la majorité des groupements installés sur la rive gauche du fleuve (groupes bwa ***nahatûsyo*** et ***dwepra***) ; du ***kyiho*** - environs de Ouarkoye - seraient originaires les habitants de la région de Solenso (groupe bwa ***pwesya***) ; du ***kyiho*** toujours, mais cette fois de la région de Bondoukuy, Ouakara, Béréba, seraient partis, vers l'Est, les groupes bwa qui occupèrent les rives du Tui et les collines birrimiennes (groupe bwa ***kademba***) et, poussant vers le Sud-Est atteignirent et même franchirent la Volta Noire (îlots de peuplement disséminés au milieu des populations pougouli, wilé et dagari : villages de Founzan, Koti, Fafo... ; petite zone de peuplement bwa de la rive gauche de la Volta Noire, entre Laro et Poura).

Il y a peu d'enseignements à tirer de ces traditions locales imprécises et fragmentaires (4) ; peut-être leur recueil exhaustif, suivi d'un traitement mécanique des informations qu'elles contiennent, permettrait-il de cerner avec plus de précision - dans l'espace sinon dans le temps - quelques unes de ces poussées centrifuges qui aboutirent à l'occupation, par les Bwa, de leur territoire définitif. En l'état présent de la documentation, il n'est même pas acquis que les mouvements migratoires énumérés ci-dessus - et regroupés en un schéma qui ne saurait être considéré autrement que comme une hypothèse de travail - se situent tous aux premiers temps de la colonisation bwa : il est en effet exclu que l'on puisse, avant longtemps, les dater avec quelque précision, tant absolument que les uns par rapport aux autres. De même, les traditions d'origine qui permettent de les définir ne sont pas attestées, localement, par une proportion suffisante des groupes lignagers interrogés pour

.....

(1) H. Labouret, op. cité 43 ; p. XXIV.

(2) Cette agglomération, qui a conservé le caractère de métropole régionale, est la seule dont les Bwa de la République du Mali qui prétendent venir du *Sud* ou encore du pays des ***nyia*** (Bobo), aient conservé le souvenir ; le terme de ***maûsya*** (habitants de Mao) revient très souvent dans les récits de fondation.

(3) Cf. note (1) p. 38; le ***kyiho*** est le pays situé entre les villages de Kari, Bondoukuy, Fatiana, Yaho.

(4) Si l'on considère l'ensemble de ces traditions, on ne peut qu'être frappé par l'aspect ***brownien*** du peuplement bwa. Jusqu'à la période coloniale, les groupes lignagers, tout autant que les communautés villageoises, se déplaçaient fréquemment - jusqu'à, de proche en proche, parcourir de longues distances - Cependant, si l'on excepte les mouvements de repli liés à la pénétration, dans le pays, d'éléments ethniques étrangers, ces mouvements, à motifs agraires, sociaux ou religieux, ne s'ordonnaient nulle part le long d'axes géo-spatiaux privilégiés et n'impliquaient, régionalement, qu'une occupation politico-agraire optimale du territoire. Des différents lieux d'implantation qui jalonnent leur passé, les groupes migrants ne localisent aujourd'hui avec précision que ceux, généralement proches, où ils vécurent durant la période ayant précédé immédiatement leur installation sur leur territoire actuel. De leur origine lointaine, dont ils ne se soucient guère, ils ne parlent qu'en termes vagues, citant des noms de villages ou de contrées mais ne situant leur emplacement que par une direction cardinale ou un accident géographique imprécis.

que l'on puisse, en toute certitude, les placer à l'origine de la formation de tel ou tel groupe bwa : il peut s'agir, en fait, de mouvements tardifs n'ayant eu pour résultat que de venir grossir les effectifs de groupes en place depuis plus longtemps et ayant perdu tout souvenir de leur lointain passé.

De toutes ces incertitudes qui tiennent autant à la structure de la société étudiée (1) qu'à l'attitude de ses membres face à un passé pour lequel ils affichent, le plus souvent, une profonde indifférence, l'ethnologue retiendra que les Bwa, s'ils ont conservé quelques souvenirs de migrations périphériques, n'évoquent jamais leur arrivée dans le pays : aussi bien est-il permis de penser que c'est sur leur territoire actuel que les Bwa se sont constitués en ethnie ou, mieux, en peuple conscient de sa personnalité et de son unité. Nous rangeant à l'avis de M. Delafosse, nous dirons que "les Bobo (Bwa) ont occupé de tout temps, semble-t-il, leur territoire actuel" (2). Ceci n'implique que l'ancienneté et la fixité du peuplement bwa (3) et ne présume en rien de l'origine géographique et ethnique des hommes qui furent à la source de ce peuplement.

Les caractéristiques attribuées, de l'intérieur pourrait-on dire, au peuplement bwa - ancienneté et fixité - sont attestées par les traditions historiques des populations entrées en contact, par suite de leurs propres migrations, avec les groupements bwa. C'est ainsi qu'une tradition soninké, rapportée par Ch. Monteil (4), affirme que la première colonie soninké qui s'établit aux environs de la ville actuelle de Djenné y trouva des communautés bwa ; ainsi, dès le début du IXème siècle, date probable de l'implantation de cette colonie soninké, les Bwa occupaient déjà l'extrémité la plus septentrionale de leur territoire actuel. Une autre tradition, recueillie par Ciré Ba Birahim (5), rapporte qu'une très ancienne invasion venant du Mandé aurait trouvé, en bordure du pays (6), "la famille Ouakoi ou Ouakoe, une branche des premiers Noirs du pays dont les représentants actuels seraient les Niénigué ou Bobo habitant la subdivision de Houndé et le cercle de Dédougou". Ciré Ba Birahim ajoute : "Tous les Bobo s'accordent pour dire que ceux-ci sont les premiers habitants, les plus anciens, du pays" (7). L'extrême confusion qui règne dans les données chronologiques relatives à cette région de l'Ouest Africain, ne permet pas de dater avec quelque précision cette migration mandé qui, selon certains auteurs, serait à l'origine de la formation du peuple bobo (8) ; pour Ciré

. . . . . .

(1) Le manque de profondeur, tant dans l'espace que dans le temps, des relations lignagères, l'importance accordée à l'intégration des groupements familiaux dans la communauté villageoise, l'absence de pouvoirs politiques centralisés... ne facilitent pas la conservation des traditions historiques ; seule est vécue avec intensité l'appartenance, dans un présent qui requiert toute l'attention, à la communauté villageoise.

(2) M. Delafosse, op. cité 32, I ; pp. 315-316.

(3) Cette fixité ne concerne que les limites extérieures de la zone de peuplement bwa - les déplacements à l'intérieur de cette zone étant, par contre, incessants -.

(4) Ch. Monteil, Monographie de Djenné, Tulle, 1903, ill., carte, cité par M. Delafosse (op. cité 32, I ; p. 316).

(5) Op. cité 71 ; pp. 1-2.

(6) Il s'agit de l'extrême Sud du territoire bobo actuel (région de Bobo-Dioulasso)

(7) Le nom de Bo que Ciré Ba Birahim attribue à ces premiers occupants du sol est significatif ; il est permis en effet de le rattacher à la racine ayant donné les différentes leçons dialectales (sg. *bo, bonu, bwanu.*. ; pl. *bwa, bwaba, bwawa...*) sous lesquelles les Bwa se désignent (cf. note (1) p.25)

(8) Cf. par exemple : Y. Person, Les Kissi et leurs statuettes de pierre, *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, XXIII, n° 1-2, janv.-avril 1961 ; annexe II : la formation du peuple bobo, pp. 58-59. Acceptant la légende telle qu'elle est rapportée par Ciré Ba Birahim, mais situant la migration qu'elle connote au XVème siècle, Y. Person écrit : "L'ancêtre des Bobo venu de l'Ouest se fixer à Timina représente à mon avis la migration des Bobo du Dion (XVème siècle)". Pour G. Le Moal, par contre, la migration mandé, qu'il situe au XIVème siècle, aurait donné naissance, après métissage des nouveaux venus avec des Bobo, à "un premier mélange *Bobo - Dyoula* avant le terme" (cf. G. Le Moal, op. cité 47 ; p. 15).

Ba Birahim, cette migration se situerait au IXème ou Xème siècle (1) ; pour Y. Person, par contre, elle se serait produite au XVème siècle. Contentons-nous de cette indication qu'à l'époque de la migration mandé attestée par la légende de Timina (2) - la plus ancienne que l'on connaisse dans la région de Bobo-Dioulasso - les Bwa occupaient déjà le Sud-Est (région de Houndé) et le centre (région de Dédougou) de leur territoire actuel.

Sans anticiper sur le résultat de recherches historiques ultérieures, il est permis de penser que, dès les premiers siècles du second millénaire - et peut-être même depuis plus longtemps déjà - l'installation des Bwa sur leur territoire actuel était achevée : si l'on excepte quelques mouvements périphériques probables de flux et de reflux, cette installation devait être définitive ; paysans sédentaires, les Bwa s'accrochèrent à leur territoire et s'y fixèrent solidement.

ENVIRONNEMENT ETHNIQUE ET CULTUREL DU PAYS BWA

Un bref survol de l'environnement ethnique et culturel du pays bwa permet d'entrevoir, à travers les traces qu'il a laissées dans les paysages sociologiques actuels, un mouvement continu de l'histoire qui s'est étalé sur des siècles et dont il serait vain d'attendre, avant longtemps, qu'il se révèle à nous dans ses méandres chronologiques et ses effets cumulés.

Bien qu'il ne constitue pas, sur le plan géographique, une zone-refuge (3) à l'intérieur de laquelle les habitants eussent pu vivre repliés sur eux-mêmes, à l'abri de toute influence extérieure, le pays bwa n'en apparaît pas moins, historiquement, comme une sorte de contrée neutre que les envahisseurs contournèrent mais où, semble-t-il, ils hésitèrent à s'engager profondément ; la carte ci-jointe où ont été reportées les principales directions empruntées par les migrations soninké, bambara, dyoula, mandé-Sud, mossi... montre à quel point le centre du pays bwa vécut isolé, à l'écart des routes suivies par les colonisateurs étrangers.

Si l'on excepte les territoires les plus septentrionaux (vallée du Bani et arrière-pays), la zone occupée par les Bwa - à laquelle il convient d'ajouter un certain nombre de régions limitrophes (4) - marque, à l'Ouest, les limites de l'expansion *organisée* (5) des grands empires islamisés (empire du Mali, empire Sonraï), à l'Est celle des empires mossi de tradition politique plus féodale. Il est certain que cette situation historique rend compte de l'isolement d'une grande partie du pays bwa : déterminant, dans ces contrées dédaignées des grands organisateurs d'empires, un entassement de populations réfractaires à toute forme d'organisation politique à pouvoir centralisé, elle a provoqué la mise en place d'un rideau culturel plus ou moins impénétrable entre les deux grands courants politiques des savanes soudanaises et voltaïques. S'étant trouvés, pour la majorité d'entre eux, au centre de cette zone conservatrice, les Bwa, mieux encore que les groupes ethniques limitrophes, purent garder à l'abri de tout contact profond, leur organisation économique, sociale, politique, religieuse propre.

.....

(1) Les immigrants se fixèrent à Timina puis, à la suite de luttes fratricides, se séparèrent et abandonnèrent le village. Ciré Ba Birahim situe cette séparation aux environs de l'an 1050. L'importance religieuse accordée, jusqu'à la fin du XIXème siècle, à l'emplacement de Timina (lieu de sépulture de certains notables) suggère que le village fut occupé durant une assez longue période.

(2) Du nom du village fondé par les immigrants (cf. note (1) ci-dessus).

(3) Telles les collines de l'Atakora où vécurent isolées les populations kabré ou encore les falaises de Bandiagara où se réfugièrent les populations dogon refoulées par l'avance mossi.

(4) En particulier le pays sénoufo (à l'Ouest) et le pays gourounsi (à l'Est). Cf. ci-dessous pp. 47 - 48 et pp. 54 - 57.

(5) Les émigrants venus du Massina ou du Mandé (Peul, Soninké, Dyoula) fondèrent des colonies éparses sur le pourtour du pays bwa mais n'y créèrent pas d'états organisés (si ce n'est l'éphémère royaume *mandingue* de Bobo-Dioulasso).

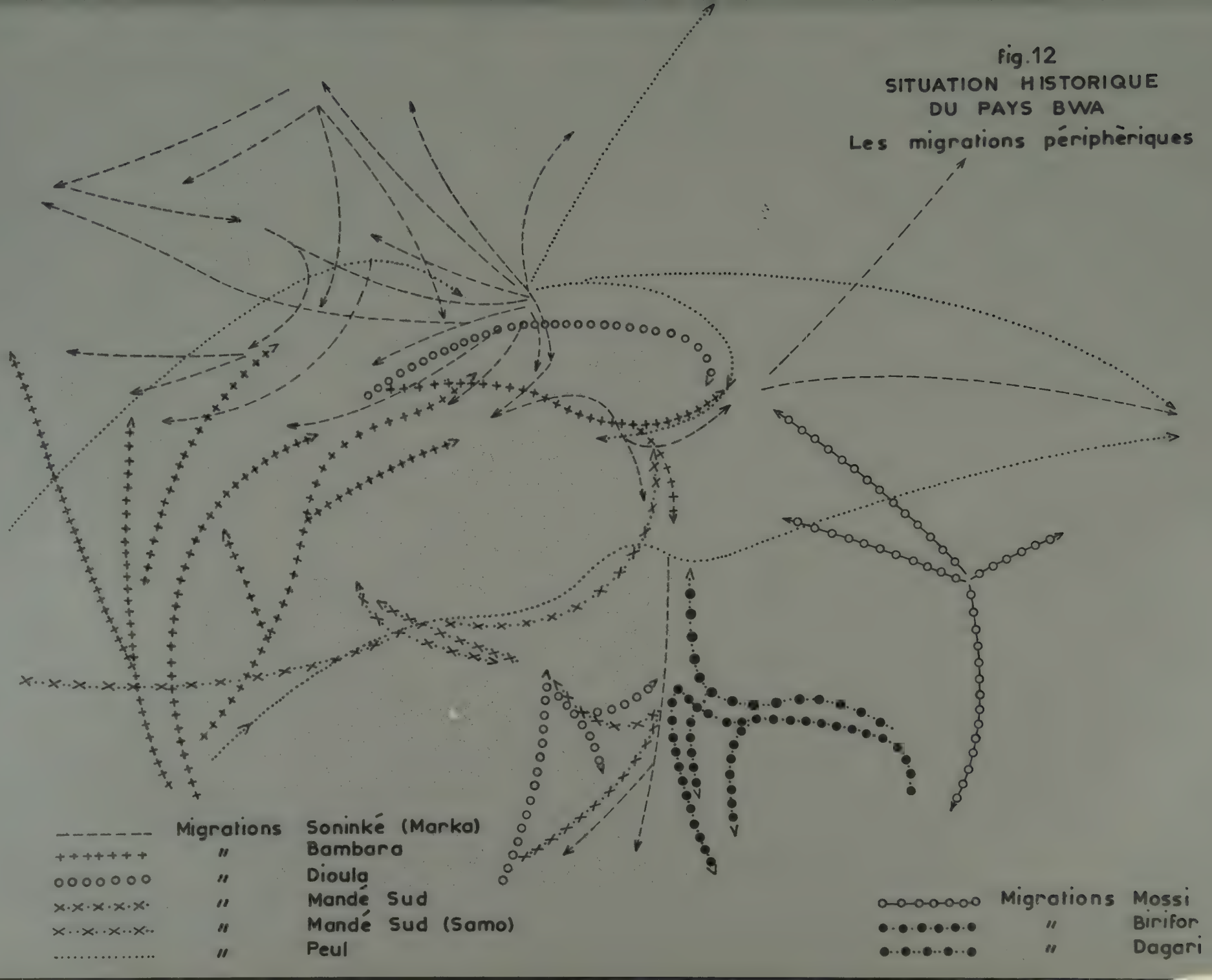


fig.12
SITUATION HISTORIQUE
DU PAYS BWA
Les migrations périphériques
Migrations Soninké (Marka)
" Bambara
" Dioula
" Mandé Sud
" Mandé Sud (Samo)
" Peul
Migrations Mossi
" Birifor
" Dagari

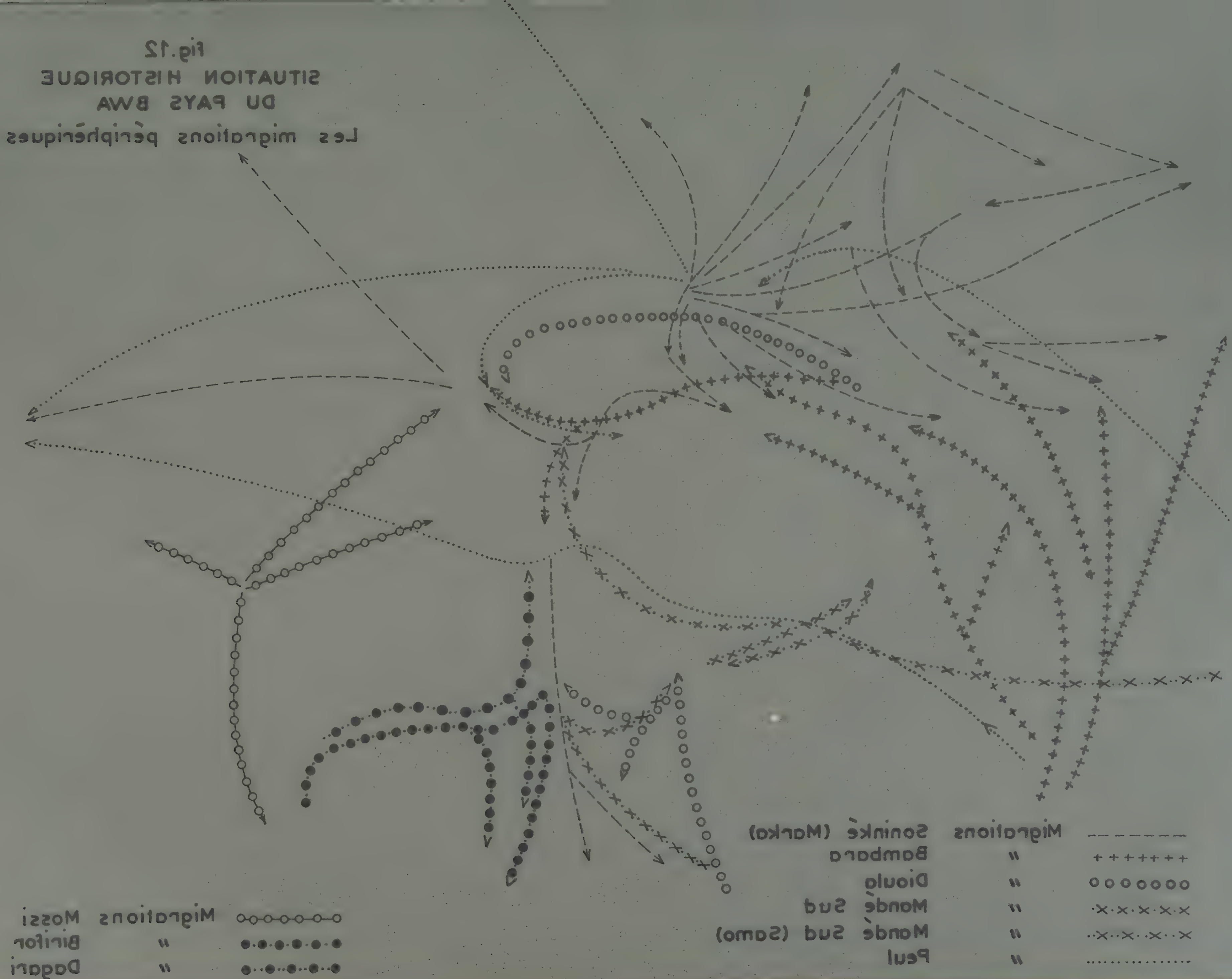
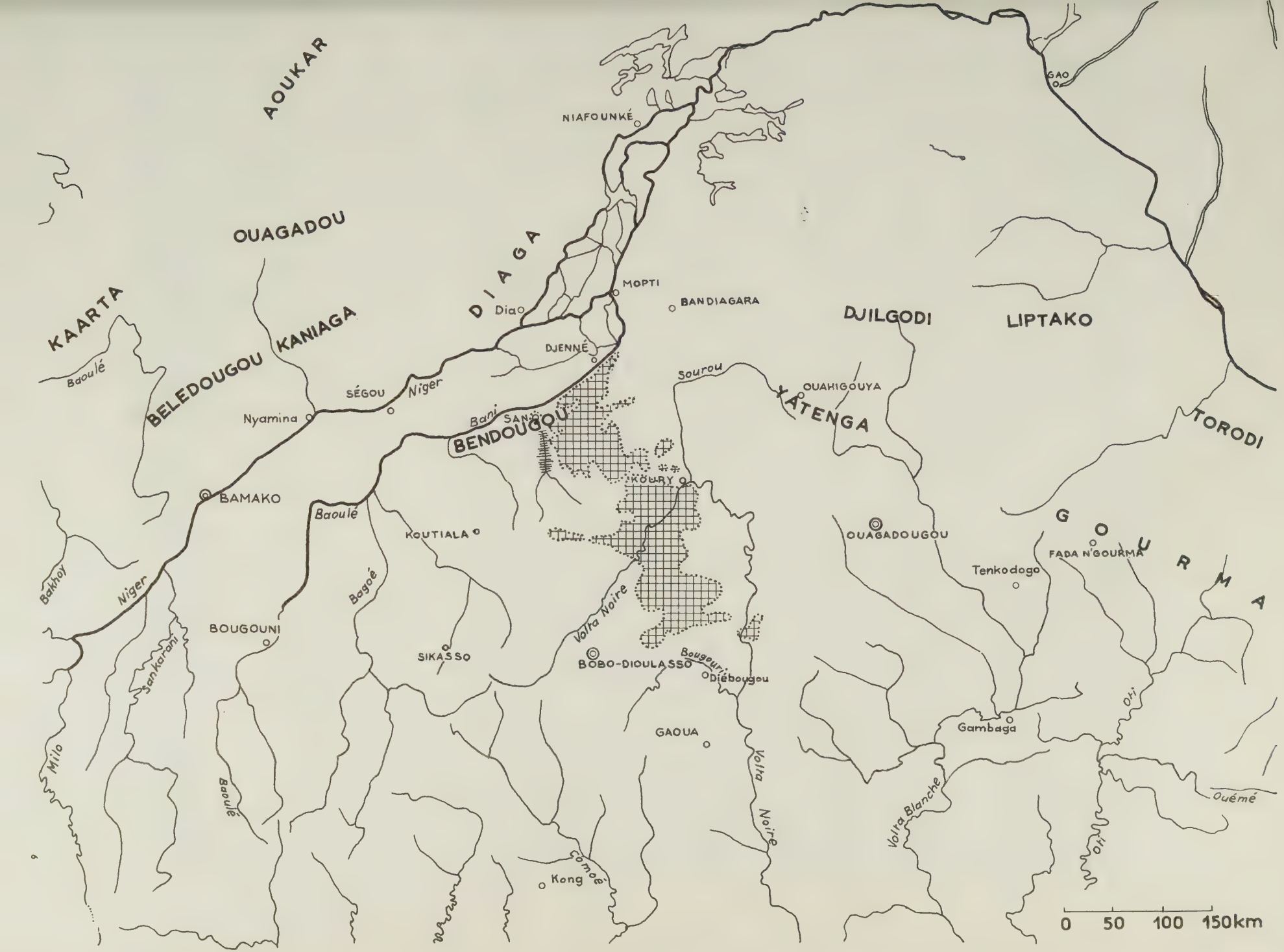


fig. 12
SITUATION HISTORIQUE
DU PAYS BWA
Les migrations périphériques
Migrations Soninké (Marka)
" Bambara
" Dioula
" Mandé Sud
" Mandé Sud (Samo)
" Peul
Migrations Mossi
" Birifor
" Dagari


AOUKAR
NIAFOUNKÉ
GAO
OUAGADOU
DIAGA
MOPTI
BANDIAGARA
KAARTA
Baoulé
BELEDOUGOU
KANIAGA
Diao
DJENNÉ
DJILGODI
LIPTAKO
Sourou
SÉGOU
Niger
OUAHIGOUYA
Nyamina
Bani
SAN
BENDOUGOU
XATENGA
TORODI
KOURY
BAMAKO
Baoulé
KOUTIALA
OUAGADOUGOU
G O U R M A
FADA N'GOURMA
Tenkodogo
Bakhoy
Niger
Bagoé
Volta Noire
BOUGOUNI
SIKASSO
BOBO-DIOULASSO
Bougouni
Diébougou
Sankarani
GAOUA
Gambaga
Oti
Milo
Baoulé
Volta Noire
Volta Blanche
Ouémé
Comoé
Kong
0 50 100 150km

1/ Au Nord-Ouest,

les Bwa furent, probablement dès le XIIème siècle, en contact avec les envahisseurs bambara : "Sans discontinuité, un flot toujours grossissant de Banmana (Bambara) descendit les vallées du Haut-Bani, s'avançant progressivement depuis le Toron jusqu'aux environs de Djenné, en peuplant successivement la région de Bougouni, la contrée située entre le Baoulé et Bamako, le Bendougou (sur la rive droite du Bani) et tout le territoire compris entre Djenné et Ségou, de la rive gauche du Bani à la rive droite du Niger" (1). La zone très étroite, de contact direct entre les populations bambara et bwa s'étend de la pointe Nord-Est du Bendougou (au Nord-Ouest de San) à Djenné ; le cours inférieur du Bani, d'ailleurs occupé en partie par des groupements soninké (marka) (2), constitue une frontière naturelle entre les deux populations.

Plus au Sud, le territoire bwa fut protégé de tout contact direct avec les groupes colonisateurs bambara, par la présence, entre ses frontières (cours du Banifing, premiers escarpements du plateau gréseux) et la vallée du Bani - voie naturelle d'immigration -, d'une masse compacte de populations sénoufo.

Les Sénoufo, à cheval sur le Mali, la Haute-Volta et la Côte d'Ivoire, sont représentés, en bordure du territoire bwa et bobo, par les groupes minyanka (groupe le plus septentrional : Sud du Banifing et bordure Ouest du plateau gréseux), Sénoufo au sens strict (3) (Nord-Ouest de Bobo-Dioulasso)... (4). Il est permis de supposer que le territoire primitif des Sénoufo et apparentés s'étendait davantage vers l'Ouest (5) et que les Bambara les repoussèrent vers l'Est lorsqu'ils occupèrent les pays situés entre les rivières Baoulé et Bagoé au Sud, Bani et Niger au Nord.

Les Sénoufo, dont toutes les traditions recueillies s'accordent à faire les plus anciens habitants connus de leur territoire actuel, "présentent une réelle originalité, bien qu'il n'y ait aucune unité entre eux à tous points de vue" (6). La limite territoriale entre groupes sénoufo et mandé "est assez nette, bien qu'elle ne se rattache pas à des faits physiques ; il n'y a pas interpénétration, à plus forte raison, mélange" (7). Les Sénoufo et apparentés sont de remarquables cultivateurs ; très attachés à leur terroir, ils vivent en communautés villageoises indépendantes (Minyanka en particulier), où "se concentrent de vastes soukalas circulaires composées de cases rondes à paillote" (8). Sur le plan culturel, les différents groupements sont très différenciés ; ils ont de multiples langues dont l'étude reste à faire mais qui appartiendraient au groupe mossi-gourounsi (d'après D. Westermann). "Leurs traditions sont différentes, laissant supposer à B. Holas (9) "... l'existence de deux couches culturelles, l'une très archaïque, l'autre plus moderne et de type soudanien" (10)... Quoi qu'il en soit, les Sénoufo "se sont développés indépendamment les uns des autres, l'unité politique ne dépassant pas le village, ce qui n'a pas manqué non plus d'affirmer les particularismes" (10).

.....

(1) M. Delafosse, op. cité 32, I ; p. 284.

(2) Cf. ci-dessous pp. 61-64

(3) C'est-à-dire se réclamant de la seule appellation sénoufo.

(4) La zone de peuplement sénoufo se prolonge, en Côte d'Ivoire, jusque dans la région de Dabakala.

(5) Une tradition qui s'est conservée à Sikasso relate que les Sénoufo auraient habité autrefois la province de Massigui, dans le cercle actuel de Bougouni (cf. M. Delafosse, op. cité 32, I ; p. 300).

(6) G. Brasseur et G. Le Moal, op. cité 23 ; p. 14.

(7) G. Brasseur et G. Le Moal, op. cité 23 ; p. 13.

(8) G. Brasseur et G. Le Moal, op. cité 23 ; p. 19.

(9) Cf. B. Holas, Les Sénoufo (y compris les Minyanka), Monographies ethnologiques africaines, Presses Universitaires de France - International African Institute, Paris, 1957.

(10) G. Brasseur et G. Le Moal, op. cité 23 ; p. 14.

Sur le plan culturel, les Sénoufo évitèrent aux Bwa et surtout aux Bobo l'influence directe des Mandé (Bambara et Malinké) et peut-être aussi des Agni-Achanti du Sud (1). En ce qui concerne plus spécialement les Bwa, le seul groupe sénoufo avec lequel ils aient une frontière commune est le groupe minyanka. Les Minyanka se présentent en "un ensemble homogène" ; peu influencés, sur le plan politique du moins, par leurs voisins bambara, rebelles à l'islam, attachés à une religion - celle de ***nya*** - qui joue chez eux le même rôle que la religion de ***do*** chez les Bwa (2), ils ne cherchèrent jamais à s'implanter en territoire bwa ; les deux populations vécurent côte à côte, sans s'opposer, échangeant parfois quelque autel ou quelque rituel, vivant le plus souvent en marge l'une de l'autre (3).

Ajoutons pour terminer que les groupes bolon (ou boron) que l'on rencontre en bordure du pays bwa (au Nord de Djibasso, où sont installés également des groupes marka et peul) et du pays bobo (au Nord-Ouest de Bobo-Dioulasso où ils s'insèrent entre les populations sénoufo et bobo) seraient d'origine mandé et représenteraient "une vieille branche de Malinké" (4). Culturellement, les Bolon, qui n'ont pas subi l'influence de l'islam, se rapprochent beaucoup des Bwa et des Bobo : filiation patrilinéaire, communautés villageoises divisées "dans le sens vertical selon les quartiers et les familles et dans le sens horizontal selon les différentes classes d'âge" (5), progression initiatique se poursuivant durant toute la vie de l'individu (6), compensation matrimoniale à forme de prestations en travail...

2/ Au Sud

du pays bobo et bwa, la situation ethnique est beaucoup plus confuse. L'absence de tout matériel ethnographique et linguistique sérieux ne permet pas de classer définitivement les populations qui y vivent : aussi devons-nous nous contenter d'indications sommaires.

La région située au Sud-Ouest et au Sud de Bobo-Dioulasso a toujours constitué une zone d'intenses brassages ethniques, d'où sont sortis une quantité de groupes ethniques de faible étendue. Citons les principaux :

- Les Turka et les Gouin, très proches les uns des autres - tant sur le plan géographique que sur le plan culturel (7) - "sont peut-être venus de l'Est et quelques auteurs (Tauxier en parti-
.....

(1) Selon H. Baumann et D. Westermann (op. cité 76 ; p. 406), c'est à ces derniers que les Sénoufo sont redevables de leur organisation matrilinéaire, de leur art des masques, de leur pratique de la sculpture de ronde bosse...

(2) Pour une approche plus précise de la société minyanka, on consultera avec profit les travaux de D. Malgras, en particulier : La condition sociale du paysan minyanka dans le cercle de San, *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, XXII, série B, n° 1-2, janv-avril 1960 ; pp. 276-298.

(3) A la question : "Qu'est-ce qui vous différencie des Minyanka", les Bwa qui vivent en contact avec ces derniers répondent invariablement : "Les Bwa possèdent (le) ***do***, les Minyanka (le) ***nya***".

(4) Cf. F. Jacquinod, Les Bolon (cercle d'Orodara, Haute-Volta). *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, série B - XXV, n° 1-2, janv-avril 1963 ; pp. 134-144, carte.

(5) F. Jacquinod, op. cité note (4) ci-dessus; p. 135.

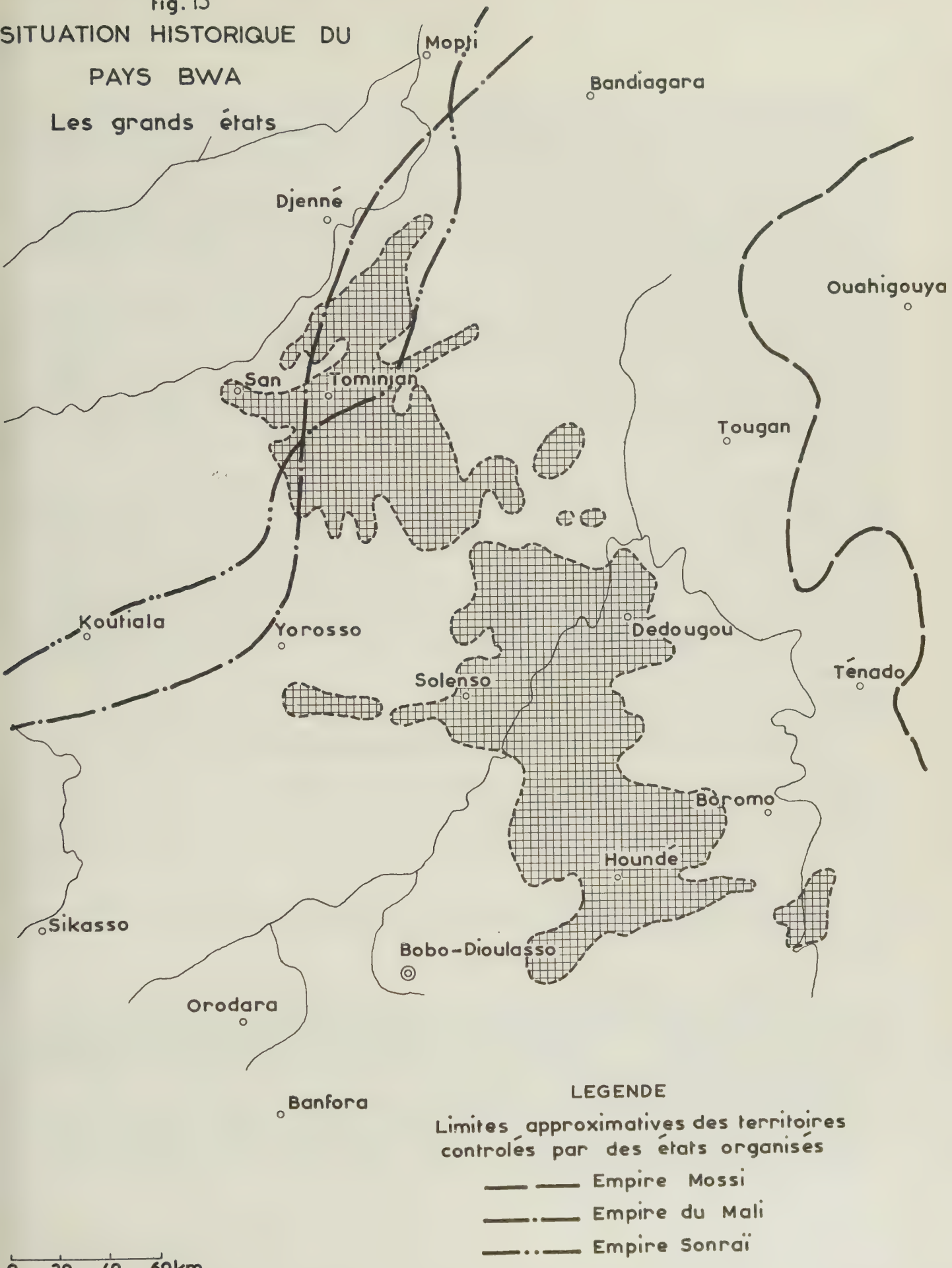
(6) G. Brasseur et G. Le Moal (op. cité 23 ; p. 18) rapprochent les Bolon des Bwa et surtout des Bobo "en raison des emprunts très nombreux qu'ils ont faits à ces derniers, en matière religieuse notamment (masques et rites funéraires)". On trouvera une intéressante analyse de l'initiation et du fonctionnement des classes d'âge dans l'article de F. Jacquinod cité plus haut.

(7) "Turka et Gouin, même s'ils n'ont peut-être pas la même origine historique et ethnique ont de nombreux traits communs qui les rapprochent singulièrement, jusqu'à n'en faire qu'un seul peuple. Turka et Gouin sont des populations disposant d'une même civilisation, des mêmes coutumes, à quelques légères variantes près, parlant sensiblement la même langue, vivant depuis de longues années en voisins amis sur les mêmes espaces géographiques, présentant le même type ethnique", Battesti, Turka et Gouin des villages de Douna et Gouindougouba, région de Banfora ; Ouagadougou, Ministère de l'Agriculture et de la Coopération, Service du Génie Rural, 1960, 99 p., cartes, plans, graph., ronéo.

fig. 13

SITUATION HISTORIQUE DU PAYS BWA

Les grands états



culier) (1) ont vu en eux une variété de Lobi. Cependant, la culture des Gouin, comme celle des Turka, comporte des éléments qui sont nettement du style sénoufo (l'union prénuptiale analogue au kekourougou sénoufo par exemple). Les Gouin ont un droit de succession qui semble suivre la règle matrilinéaire" (2).

- Les Vigué et Tyéfo ont, eux aussi, une origine incertaine. Les Vigué "ont été surtout des guerriers et leur pays fut ravagé par Samori", comme le fut également celui des Tyéfo. Ces derniers "dont l'origine pourrait être la région de Kong avant l'arrivée des Dyoula, ont subi, dans leur habitat actuel, une forte influence sénoufo" (3).

A l'Est des Tyéfo et Vigué, quelques groupes éparpillés : Gan, Dorosyé, Komono, représentent probablement la couche la plus ancienne des immigrants venus de l'Est (4) ; "ils ont été refoulés par les migrations suivantes et particulièrement par les Lobi" (5). Les Gan constituent "un reliquat de population fort mal connu". Ils apparaissent très éloignés, culturellement, des Dagari ou des Lobi : ils possèdent une chefferie héréditaire (6) et, en matière d'initiation, ils pratiqueraient le *lo*, comme certaines populations proches des Sénoufo" (7). Les Dorosyé sont très proches des Gan. tant par leur origine que par leur culture. Les Komono, enfin, sont implantés à l'extrême Sud de la Haute-Volta; "arrivés plus récemment, ils ont fait un long périple qui les a mis en contact avec les Dyoula de Kong" (8).

Qu'elles soient apparentées, culturellement, aux Sénoufo (Gouin et Turka), qu'elles représentent une vague de migrations orientales pré-lobi (Gan, Dorosyé, Komono) ou encore qu'elles jouissent d'une personnalité ethnique et culturelle originale (Tyéfo, Vigué) (9), il semble que toutes ces populations constituent, avec les groupes sénoufo du Sud-Ouest de Bobo-Dioulasso (Toussian, Karaboro), une couche ancienne de peuplement. Elles ne furent jamais en contact direct avec les groupements bwa de la vallée de la Volta Noire - dont les séparait la zone méridionale de peuplement bobo (groupes bobo de la rive droite du fleuve) - ; cependant, elles contribuèrent à l'isolement culturel du pays bwa dans la mesure où elles s'opposèrent, avec plus ou moins de bonheur et de constance, aux efforts de colonisation politique des Dyoula de Kong et de leurs *compatriotes* bobo-dyoula de Sya (actuel Bobo-Dioulasso) (10).

3/ Au Sud-Est.

les Bwa furent en contact, à partir du XVIIème siècle probablement (11), avec des populations

. . . . . .

(1) Cf. L. Tauxier, Gouin et Tourouka, *Journal de la Société des Africanistes,* III, I, 1933 ; pp. 77-128.

(2) G. Brasseur et G. Le Moal, op. cité **23** ; p. 19.

(3) G. Brasseur et G. Le Moal, op. cité **23** ; p. 19.

(4) Cf. ci-dessous, pp. 51 - 54

(5) G. Brasseur et G. Le Moal, op. cité **23** ; p. 18.

(6) Cf. G. Savonnet, Quelques notes sur les Gan et sur le rituel d'intronisation de leur chef, *Etudes Voltaïques,* N.S., 4, 1963 ; pp. 125-131

(7) G. Brasseur et G. Le Moal, op. cité **23** ; p. 19.

(8) G. Brasseur et G. Le Moal, op. cité **23** ; p. 19.

(9) Cette classification provisoire - suggérée par les commentaires de G. Le Moal annexés à la carte ethno-démographique Mali-Haute-Volta, ainsi que par quelques écrits de missionnaires ou d'élèves de l'Ecole Nationale d'Administration de Haute-Volta - est susceptible d'être modifiée à la faveur de recherches ethnologiques plus poussées sur ces populations résiduelles très mal connues.

(10) Nous reviendrons sur ce chapitre de l'histoire du pays bwa (cf. pp. 79-86)

(11) Différentes dates ont été proposées touchant à l'arrivée dans cette région de la première vague d'émigrants venus du Nord-Ghana : XIVème siècle (M. Delafosse, op. cité **32**, II ; pp. 315-316) ; XVIème siècle (G. Le Moal, op. cité **23** ; p. 18), XVIIème siècle (G. Savonnet, op. cité **61** ; p. 3).

"dont l'un des points communs est de ne pas être autochtones, bien au contraire, originaires de l'actuel Ghana" (1). Il est vraisemblable de penser qu'avant l'arrivée de ces immigrants, la région limitée au Nord par le Tui, à l'Est par la Volta Noire, au Sud par la Bougouriba constituait une zone d'essaimage, tant pour les populations bwa de l'Ouest, que gourounsi de l'Est ; ces dernières, représentées par le groupe pougouli, se sont maintenues dans quelques villages implantés à proximité de la Volta Noire, en bordure des zones de colonisation wilé et birifor. Quant aux Bwa, ils auraient essaimé, tant vers l'Est, où ils auraient atteint et traversé la Volta Noire, que vers le Sud où, si l'on en croit M. Delafosse (2), ils auraient occupé la région de Diébougou ; de cette poussée vers le Sud, il ne subsiste aucune trace ; par contre, l'étroite bande de peuplement de Founzan, Koti, Fafo et les villages isolés sur la rive gauche de la Volta Noire pourraient représenter les ultimes vestiges de la poussée vers l'Est. Quoiqu'il en soit, le bassin occidental de la Volta Noire et de ses affluents, Bougouriba et Bambassou, va être l'objet, durant plusieurs siècles, d'une intense colonisation de la part des populations, originaires du Nord-Ghana, décrites par H. Labouret sous l'appellation générique : tribus du rameau lobi.

Il n'y a pas lieu d'entrer ici dans les controverses relatives à la date et à l'ordre d'arrivée (3), sur la rive droite de la Volta Noire, des populations lobi, birifor, wilé, dagari et dyan. Plutôt emprunterons-nous à G. Le Moal (4), une analyse succincte de leur organisation sociale et politique.

Les Wilé qui, avec les Dagari, sont les seuls à posséder une frontière commune avec les Bwa (dans la région située entre le Tui et la Bougouriba) "sont des patrilinéaires mais on observe déjà l'usage d'un droit matrilinéaire ne laissant, il est vrai, qu'un rôle effacé au matriclan. L'héritage se fait toujours en ligne paternelle". Les Dagari sont venus à la suite des Wilé "dont ils sont proches parents". "Si certains Dagari sont patrilinéaires, d'autres suivent un système à double descendance (biens meubles hérités en ligne paternelle ; produits, animaux, richesses, hérités en ligne ultérine). Les Birifor qui, dès leur arrivée dans le pays, se sont trouvés en contact avec les Lobi, ont subi fortement l'influence de ces derniers. "Ils ont un système à double descendance mais avec prééminence de la ligne paternelle".

Wilé, Dagari, Birifor, qui parlent une langue du groupe moré, "ont le même type d'habitat et une religion tout à fait semblable, caractérisée par un système d'initiation : le *bagré*. Cependant, les Birifor marquent la transition avec les Lobi dont ils connaissent la langue et auxquels ils empruntent même des rituels religieux. En certaines régions, on n'arrive plus à distinguer un Birifor d'un Lobi, tant l'assimilation est complète".

Les Lobi, "en ce qui concerne l'organisation sociale, accentuent encore l'originalité des groupes précédents : ils suivent un système à double descendance où le matriclan possède une influence majeure. La pratique de la religion est fondée sur une division en aires territoriales et les cérémonies d'initiation *(dyoro)* suivent un cycle soigneusement établi". Les Dyan enfin, peu nombreux, sont très proches des Lobi.

Toutes ces populations que nombre d'auteurs - eu égard notamment à l'importance qu'elles accordent à la filiation matrilinéaire - considèrent comme constituant un "élément de liaison" entre

.....

(1) G. Le Moal, op. cité **23** ; p. 18.

(2) Selon cet auteur, des émigrants *mandé-sud* venus de Kong se seraient heurtés, au XVIème siècle, à des Bobo-Niénigué (Bwa) installés à proximité de Diébougou. Renonçant à poursuivre vers le Nord, les émigrants se seraient portés vers l'Ouest et, arrivés à Sya (Bobo-Dioulasso), s'y seraient mêlés à des autochtones bobo (donnant naissance ainsi au groupe bobo-dyoula) cf. ci-dessous pp. 79 - 80.

(3) Selon G. Savonnet (op. cité **61** ; p. 4), l'ordre d'arrivée des immigrants aurait été le suivant : Dyan - Lobi - Birifor - Wilé - Dagari ; selon G. Le Moal (op. cité **23** ; p. 18), les Wilé seraient arrivés les premiers, suivis par les Lobi et les Dyan, puis par les Dagari et les Birifor.

(4) Op. cité **23** ; p. 18.

les peuples des savanes intérieures et les Agni-Achanti de la forêt (1), "n'ont aucune chefferie ni organisation politique traditionnelles". Elles représentent le type même des sociétés dans lesquelles la cohésion interne est fondée "sur la juxtaposition et l'équilibre entre les lignages" (2). A l'intérieur même de ces derniers, le réseau serré de relations de parenté unissant entre eux les différents segments d'un même lignage disséminés sur un territoire plus ou moins vaste et individualisé, forme la trame de l'espace social dans lequel se meuvent les groupements familiaux. Mais le fonctionnement des relations lignagères n'implique nullement l'existence "d'une autorité centrale", encore moins d'une "hiérarchie des pouvoirs" (3). De même, le "groupe local" qui représente l'unité politique et correspond à une "agglomération de segments de différents lignages installés sur le même territoire" (4), est loin de présenter le même degré de structuration que les communautés villageoises bwa. Comme le remarque G. Savonnet, "aucune organisation politique n'a réussi à s'implanter, même à l'échelon village" (5). "L'autorité repose sur les chefs de famille et l'individualisme est un trait de caractère fort commun" (6).

S'il est vraisemblable de penser que les Dagari et surtout les Wilé se heurtèrent, dans leur marche colonisatrice vers le Nord et l'Ouest, à quelques groupes bwa installés à l'Est de leur habitat actuel (7), il faut reconnaître que les traditions locales ne sont guère explicites à ce sujet. G. Savonnet écrit : "Dès leur arrivée sur la rive occidentale de la Volta, les Dagari et les Wilé reçurent des Pougouli maîtres de la terre (et peut-être des Bwa) l'autorisation de s'installer dans les régions qu'ils occupent actuellement. Mais, plus belliqueux que les Lobi, ils attaquèrent les villages pougouli voisins et les obligèrent à se replier progressivement sur les terres vierges du Nord où ils se trouvent encore aujourd'hui" (8). L'existence de ces terres vierges atteste que la région située entre le Tui, la Volta Noire et la Bougouriba ne devait être, au moment de l'arrivée des immigrants, que très faiblement peuplée. S'ils interrompirent la poussée très lente des populations bwa vers l'Est et le Sud-Est (9), les Wilé ne pénétrèrent pas vraiment le territoire où elles étaient solidement implantées (axe Kari, Boni, Bangassi). Tout au plus peut-on penser que le voisinage de "groupements plus turbulents et belliqueux" (10) obligea quelques communautés villageoises bwa du "front pionnier"

.....

(1) Cf. H. Baumann et D. Westermann, op. cité **76** ; p. 405 : "(Chez ces populations) le droit matrilinéaire s'est substitué à l'organisation patriarcale des peuples voltaïques paléonigritiques... On y reconnaît l'action de leurs voisins immédiats matrilinéaires, les Agni-Achanti, action qui ne s'est pas limitée à ce trait. C'est probablement d'eux que sont venues les méthodes employées pour se procurer de l'or, les objets fabriqués à la cire perdue, les bijoux symboliques, et certains mythes (sur la séparation du ciel et de la terre)...".

(2) J.L. Boutillier, op. cité **22** ; p. 16.

(3) G. Savonnet, op. cité **61** ; p. 7.

(4) J.L. Boutillier, op. cité **22** ; p. 16.

(5) G. Savonnet, op. cité **61** ; p. 25.

(6) G. Le Moal, op. cité **23** ; p. 18.

(7) Cf. ci-dessus p.

(8) G. Savonnet, op. cité **61** ; pp. 22-23.

(9) Rien n'indique que cette poussée, que M. Delafosse place au XVIème siècle (op. cité **32**, I ; p. 315), ait abouti à une colonisation intensive de la région. Plutôt, l'examen des traditions agraires et sociales bwa (système de culture perfectionné, attachement au village natal et aux valeurs paysannes...) aussi bien que des caractéristiques des migrations internes (cf. note (4) p. 42) incite-t-il à penser que les établissements bwa les plus avancés devaient constituer une sorte de front pionnier peu dense, vivant en contact étroit avec l'arrière-pays. Par ailleurs, il n'est pas impossible que cette poussée ait été ralentie, bien avant l'arrivée des Dagari et des Wilé, par la progression des groupes pougouli (cf. G. Savonnet, op. cité **61** ; pp. 2-3). Au contact des nouveaux venus, les Bwa, comme ils le firent dans la vallée du Bani (cf. p. 61) et dans les plaines situées à l'Ouest du Sourou (cf. p. 77) se seraient repliés vers les régions de l'intérieur, peu soucieux de se couper de leurs compatriotes.

(10) G. Savonnet, op. cité **61** ; p. 3.

à faire repli vers des zones que leur forte densité de peuplement suffisait à mettre à l'abri des entreprises de colonisation agraire (1).

Sur le plan économique, il semble que l'on doit attribuer à l'influence des Wilé-Dagari le développement de l'élevage du boeuf chez les Bwa du Sud-Est (groupe *kademba* principalement). Alors que, partout ailleurs en pays bwa, la possession de quelques têtes de bétail apparaît le fait de cultivateurs isolés, dans cette région, par contre, "chaque chef de famille bwaba possède son troupeau de bovins..." (2). Les Wilé-Dagari apportaient avec eux une race bovine, la n'dama, parfaitement adaptée à un milieu naturel, celui de la zone sud-soudanienne, dont nous avons indiqué que la limite Nord (11°5 de latitude Nord) traversait l'extrême Sud du pays bwa. Dans cette zone. l'élevage est possible sans transhumance ; les boeufs paissent, toute l'année, dans les jachères ou dans la brousse situées dans les environs immédiats du village ; chaque soir, le troupeau rentre dans l'enclos aménagé à proximité des habitations. Ces conditions techniques de l'élevage expliquent que les Bwa du Sud-Est, à l'inverse de leurs compatriotes installés plus au Nord, se soient acheminés progressivement vers des formes d'économie mixte, agriculture-élevage, dont les populations Wilé-Dagari leur fournissaient un modèle.

Il faut ouvrir ici une brève parenthèse : le paysan bwa est inséré dans une économie excluant, à tous les niveaux de la manipulation socio-politique des biens produits, toute nécessité et, partant, toute tentation d'accumulation de richesses prestigieuses : la compensation matrimoniale est limitée à des prestations en travail dans les champs des beaux-parents et à quelques dons symboliques ; de même, l'audience sociale ou politique ne se fonde, ni sur la possession de richesses improductives, ni sur le recours à des dépenses de prestige. Au contraire, la société bwa considère du plus mauvais oeil, en particulier lorsqu'elle est le fait des cadres d'autorité, l'accession à une situation économique privilégiée. Si l'acquisition de produits (céréales, poulets, chèvres... mais aussi sel, kola, denrées diverses) destinés à la consommation communautaire lors des cérémonies et fêtes villageoises constitue l'un des moteurs de l'activité économique des exploitants agricoles, l'étalage des richesses, l'ostentation économique, sont réprouvés - au même titre que le refus ou l'incapacité de participer aux dépenses communautaires -.

Le problème de l'acquisition de bétail confié à un pasteur professionnel et plus encore, celui de l'élevage, se posent donc, en pays bwa, en termes exclusivement techno-agronomiques. "Ici, le troupeau n'apparaît pas simplement comme la marque extérieure de richesse qui fait apprécier la force et la puissance de son propriétaire", il apporte "une aide précieuse à l'agriculture : le fumier" (3). Une telle utilisation du troupeau suppose, bien évidemment, une stabulation nocturne des bêtes dans un enclos ou une étable - stabulation qui, seule, permet le recueil systématique de la fumure produite -. Rien d'étonnant, dès lors, que l'influence des agriculteurs-éleveurs dagari-wilé ait pu amener les paysans bwa du Sud-Est à un mixed-farming susceptible de modifier, tant le système agraire *ancien* (4) que les bases de la vie économique (5) ; plus au Nord par contre, là où l'élevage par

.....

(1) Il ne faut pas oublier ici que les migrations des populations du Nord-Ghana avaient pour origine "les famines périodiques provoquées par le manque de terre, par des systèmes de culture trop archaïques et une poussée démographique rapide" (G. Savonnet, op. cité **61** ; p. 4). S'ils étaient parfois amenés à s'emparer, par la force, des terres qui leur étaient refusées par les autochtones, les immigrants demeuraient des paysans à la recherche de terres, non des conquérants désireux d'établir leur domination politique et économique sur des contrées florissantes : aussi bien peut-on penser qu'ils évitaient les zones à forte concentration humaine, susceptibles de leur résister énergiquement et ne pouvant leur offrir, en fin de compte, que des terroirs déjà très chargés.

(2) G. Savonnet, op. cité **60** ; p. 42.

(3) G. Savonnet, op. cité **60** ; pp. 43-44.

(4) "... le troupeau occupe... une place importante dans le système agraire... ; l'emploi constant de la fumure a permis l'installation, à proximité de l'agglomération, de champs permanents et suffisamment vastes pour assurer, chaque année, une partie de la nourriture" (G. Savonnet, op. cité **60** ; p. 45). Chez les Bwa du centre et du Nord, qui ne disposent, annuellement, que de faibles quantités de fumure (détritus des activités ménagères , fumure produite par le petit bétail), l'auréole de champs permanents entourant le village ne représente, au contraire, qu'une proportion infime des superficies cultivées : l'essentiel de la production céréalière provient des champs de brousse.

(5) Les caractéristiques de l'élevage pratiqué par les Bwa du Sud-Est ont été analysées par G. Savonnet (op.

transhumance est seul pratiqué, la longue cohabitation des pasteurs peul et des agriculteurs bwa n'a pas réussi à modifier sensiblement les structures d'une économie bwa demeurée exclusivement agricole (1).

4/ A l'Est.

les Bwa, grâce à la présence du rideau protecteur gourounsi, échappèrent à l'influence des idées politiques nouvelles répandues dans les savanes voltaïques par les fondateurs d'empires mossi(2).

"Le nom de Gourounsi a été donné à une série de populations qui, en bordure du domaine mossi , de l'Ouest au Sud, s'échelonne en un vaste arc de cercle. La classification de ces populations se heurte encore à bien des incertitudes et l'accord des rares auteurs qui ont abordé ce problème est loin d'être fait" (3). Du Nord au Sud, on rencontre, en contact avec les populations bwa ou séparées d'elles par l'infiltration marka (4), les groupes ethniques suivants : Léla, Nouna, Ko. Les Léla , resserrés entre le bloc samo, à l'Ouest, et le bloc mossi, à l'Est, ont, selon certains auteurs , "gardé leur autonomie culturelle" (5) ; selon d'autres, ils ont "été plus ou moins assimilés ou ab-

.....

(suite note (5) page précédente)

cité **60** ; pp. 42-45). "Le nombre de bovins par tête d'habitant n'est pas très important. On compte en moyenne un boeuf pour six habitants, alors que, au Sud, chez les Dagari du canton voisin (à Oronkua), on compterait un boeuf pour quatre habitants"... "Le troupeau est confié, soit à la garde des enfants bwaba, soit aux bons soins des Peul. A Didié, à Kopoi, à Woho par exemple, villages établis à l'écart des grands axes de circulation, le berger Peul ne s'y est pas installé. A Karba, sept familles peul groupant une trentaine de personnes ont la charge de garder la presque totalité du troupeau de 250 bêtes"... "En dépit des malversations qu'il peut commettre à l'égard du troupeau, on préfère souvent, à l'enfant insouciant, le Peul, plus apte à conduire le bétail, à le protéger, à le soigner"... "Le boeuf est utilisé lors des sacrifices rituels, à l'occasion des funérailles ou de l'ouverture d'un champ nouveau. Parfois même, dans les villages importants, il n'est pas rare, certains jours de marché, de sacrifier un taurillon dont la viande est vendue immédiatement aux villageois". Ces quelques observations ne laissent pas de confirmer que la pratique de l'élevage, malgré la faible étendue du troupeau, l'appel fréquent à des bergers professionnels, s'est intégrée progressivement au mode de vie et au système économique des paysans.

(1) Cf. ci-dessous pp. 59 - 61

(2) Ces fondateurs sont "d'origine inconnue" ; "le Dagomba, d'où ils venaient lorsqu'ils firent irruption en Haute-Volta (XII-XIIIème siècle), n'était que leur dernière étape". "Avec eux, ces conquérants apportent des principes de gouvernement et des notions religieuses inconnues des autochtones" (G. Le Moal, op. cité **23** ; p. 15). Il en résulte une profonde modification du paysage social des régions soumises. Les Mossi, en effet, assujetissant les vieilles populations "paléonigritiques" en place ou les refoulant au delà des Marches de l'Empire, réussissent à fonder "l'un des rares Etats organisés qui aient survécu jusqu'à nos jours". Au cours des siècles, ils forgent "une véritable nation qui, en dépit de quelques aménagements politiques intérieurs, conserve, à travers les vicissitudes de l'histoire, une réelle cohésion" (G. Le Moal, op. cité **23** ; p. 15).

Le système politique mossi - à pouvoir centralisé de caractère féodal - est trop connu pour qu'il y ait lieu d'en rappeler longuement les caractéristiques : organisation politico-administrative reposant sur une division territoriale en royaumes, commandements régionaux, villages - chacune de ces unités ayant à sa tête un membre des lignages royaux (naba) - ; existence, à l'échelon des commandements régionaux et royaumes, de "cours", composées à la fois de "princes de sang royal", souvent mêlés à des intrigues de palais, et de "ministres", fonctionnaires roturiers tout dévoués à la cause des naba ; féodalisme fondé sur les privilèges du naba en matière de répartition des femmes *(pogsiouré)* ; maintien des droits religieux sur la terre détenus par les premiers occupants (Nioniosé , Ninissi, Kouroumba...) ; survivance, à côté de la religion d'Etat (centrée sur la toute sacralité du moro-naba , empereur des Mossi et roi-soleil), des pratiques religieuses anciennes...

(3) G. Le Moal, op. cité **23** ; p. 16.

(4) Cf. ci-dessous pp. 61 - 64.

(5) G. Le Moal, op. cité **23** ; p. 16.

sorbés par les conquérants mossi" (1). Les Nouna, les plus importants numériquement, occupent les deux rives de la Volta Noire (branche descendante) ; à l'Est de Boromo, leur zone de peuplement couvre toute la région située entre la Volta Noire et la Volta Rouge ; au Sud enfin, ils sont progressivement relayés par d'autres groupes gourounsi dont la zone de peuplement se prolonge en République du Ghana : Sisala, Kaséna, Nankana, Kousasé. Les Ko qui, sur le plan religieux, ont fortement influencé les Bwa du groupe ***kademba*** (2), ne sont que quelques milliers centrés sur Boromo.

En dépit des différences qui peuvent les séparer, les populations gourounsi ont en commun de nombreux traits culturels. Elles appartiennent au vieux fond de peuplement des savanes voltaïques. "Toute l'organisation sociale repose sur une conception de la famille où l'autorité est dévolue au patriarche, chef de famille" (3). Disposant de la plus large autonomie, la *grande famille* représente tout à la fois l'unité d'habitation (le *castel* des populations voltaïques à habitat dispersé) et, traditionnellement du moins, l'unité d'exploitation agricole ; elle vit de sa vie propre et, si son horizon social s'élargit au lignage d'une part, au groupe local d'autre part, les relations qu'elle entretient avec l'un et l'autre n'impliquent aucunement la reconnaissance d'un pouvoir politique élargi (4). Nous retrouvons là une forme d'organisation sociale très proche de celle qui prévaut chez les populations du "rameau lobi" ; cependant, la filiation est ici patrilinéaire et la résidence patrilocale. Notons enfin que "la religion, avec un rôle prééminent des ancêtres, joue un grand rôle social" (5). Les sociétés de masques, en particulier chez les Ko et les Nouna, sont très actives et réalisent - au même titre que les cérémonies d'initiation lobi (*dyoro*) ou birifor (*bagré*) - cette intégration *nationale* qui pallie à l'absence de tout pouvoir politique centralisé et maintient le sentiment d'appartenance et de solidarité ethniques.

Il faut noter cependant que, sur ce fond culturel que certains groupes isolés - tel le groupe ko - ont conservé intact, se sont greffées des formules politiques nouvelles empruntées par les Gourounsi à leurs puissants voisins mossi. G. Le Moal, après avoir noté que les "Gourounsi ne possèdent pas de système politique centralisé", ajoute aussitôt : "Quelques chefferies, quelques cantons traditionnels existent pourtant, mais on peut y voir une influence mossi indirecte"(6). J.L. Boutillier écrit de son côté : "Dans tout le pays gourounsi, tant chez les Kasena que chez les Nouna, il existe des chefs-lieux de canton qui sont effectivement les centres dont dépendent un certain nombre de hameaux ou de villages voisins" (7). En fait, deux conceptions du pouvoir coexistent presque partout en pays gourounsi ; l'une est à l'origine de l'organisation du groupe local (système segmentaire) ; l'autre a donné naissance à l'organisation *cantonale* (système à pouvoir centralisé). L'étude qu'a faite K. Dittmer (8) de ces deux conceptions du pouvoir est, à plus d'un titre, passionnante et nous nous y arrêterons brièvement.

. . . . . .

(1) Kunz Dittmer, Die Sakralen Haüptlinge der Gurunsi in Ober-Volta Gebiet, Kommissionsverlag Cram, de Gruyter and Co, Hamburg, 1961 (cité par J.L. Boutillier, op. cité 22 ; p. 149).

(2) Cf. p. 26

(3) G. Le Moal, op. cité 23 ; p. 17.

(4) Dans les sociétés à organisation segmentaire - telles les sociétés lobi ou gourounsi - la cohésion, souvent plus apparente que réelle, du *groupe local* (composé d'un certain nombre de familles vivant sur le même territoire) repose sur la prise de conscience d'une solidarité de fait, non sur une volonté d'intégration communautaire. La présence d'un *chef de village* ou, plus généralement, d'un *chef de terre* peut prêter à confusion : en fait, il n'y a pas véritablement, de la part des cellules familiales, abandon de souveraineté - au profit d'un pouvoir communal *organisé* - Le passage d'une société à organisation segmentaire à une société à organisation villageoise, pour difficile qu'il soit parfois à déceler concrètement, est marqué par la reconnaissance au pouvoir communal de la personnalité et de la primauté politiques

(5) G. Le Moal, op. cité 23 ; p. 17.

(6) G. Le Moal, op. cité 23 ; p. 17.

(7) J.L. Boutillier, op. cité 22 ; p. 152.

(8) Op. cité, note (1) ci-dessus. Nous nous appuierons ici sur l'analyse qu'à faite J. L. Boutillier (op. cité 22, pp 150-151) des travaux de K. Dittmer.

La première conception est celle-là même qui prévalait dans la société gourounsi ancienne - telle que nous l'avons décrite ci-dessus - A la tête du *groupe local* - agglomération composée de familles étendues-cellules agricoles appartenant généralement à plusieurs lignages mais exploitant le même terroir - se trouve un *maître de la terre* : *tegatu* (langue kasena), *tiyatyu* (langue nouna) (1). La maîtrise de la terre appartient "au lignage dont l'ancêtre est considéré comme étant arrivé le premier dans le territoire actuellement occupé par ses descendants" (2) et par les descendants des chefs de lignage ou de famille arrivés ultérieurement. "L'ancêtre fondateur, non seulement s'est installé dans une région sans maître, mais s'est placé sous la protection de la divinité locale, dont les hiérophanies peuvent aussi bien être un bois, un marigot ou une colline sacrée". Cette hiérophanie porte le nom, en kasena, de *taèwa*, de sorte que le chef de terre, qui est aussi le maître de cette hiérophanie, peut également être nommé *taèwatu* (3). J.L. Boutillier en conclut que la maîtrise de la terre est "d'essence religieuse" : peut-être est-ce restreindre abusivement la signification du passage de la notion de *taèwa* à celle de *tega*. Quoi qu'il en soit, l'important est de noter l'étroite corrélation qui est établie ici, d'une part entre le groupe local et le terroir "dont il vit et qu'il cultive", d'autre part entre le pouvoir sur les hommes et le pouvoir sur la terre. En fin de compte, ce pouvoir - quelles que soient les formes sous lesquelles il s'exerce - n'est pas fondé sur une relation d'autorité : le maître de la terre est obéi mais, à proprement parler, il ne commande pas ; qu'il sacrifie ou qu'il règle les conflits de toute nature pouvant intervenir entre exploitants, il agit en tant que médiateur entre le groupe local et la terre nourricière et fécondante.

A cette conception ancienne du pouvoir, s'en est superposée une autre "dont le fondement est tout autre. Il s'agit de la fonction de *peo* (langue nouna) : le *peo*, c'est le prince, mais un prince dont le pouvoir politique n'est pas de nature profane : ce pouvoir est au contraire sacralisé en tant que pouvoir et son essence sacrée est, en quelque sorte, concentrée dans une hiérophanie, le *kwara*, à laquelle le chef doit rendre un culte liturgique et qui est conservé dans un lieu spécial à l'intérieur de la concession" (4). La parenté est évidente entre cette conception du pouvoir et celle qui prévaut dans la société mossi. Mais ce qui nous importe davantage est de saisir - dans un contexte culturel particulièrement favorable (5) - ce qui sépare cette conception nouvelle du pouvoir - celle-là même qui prévaut, sous des formes multiples, dans les sociétés à pouvoir centralisé - de celle que nous avons vu opérer dans les sociétés à organisation segmentaire. Dans ces dernières, l'existence d'un pouvoir politique - si tant est que l'on puisse, chez les Gourounsi par exemple, conserver ce qualificatif au pouvoir du maître de la terre - se fonde sur une nécessité extérieure : maintenir le courant d'échanges entre les puissances naturelles et les hommes ; dès lors, le pouvoir appartient à celui qui a inauguré, sur un territoire donné, ce courant d'échanges, et la pratique du pouvoir s'apparente à une médiation. Dans les sociétés à pouvoir centralisé au contraire, le pouvoir, quels que soient sa nature (théocratique, démocratique, gérontocratique...) et le cadre dans lequel il s'exerce (communauté villageoise, *canton*, état...), possède en lui-même, c'est-à-dire en tant qu'il instaure un certain type de relations politiques entre les individus et entre les groupes, sa propre finalité. Pour en revenir à la société gourounsi, ce qui importe n'est pas tant que le pouvoir de type *kwara*

.....

(1) "Le suffixe *tu* désigne la *seigneurie* : aussi bien au sens de possesseur que de chef ou de maître", J.L. Boutillier, op. cité 22 ; p. 150. La traduction de *tu* par le terme français *seigneurie* n'est peut-être pas très heureuse : ce terme en effet peut suggérer que la maîtrise de la terre s'inscrit dans un système politique de type féodal - ce qui n'est évidemment pas le cas -.

(2) J.L. Boutillier, op. cité 22 ; p. 150.

(3) L'existence de deux termes, *taèwa* et *tega*, suggère que les *représentations* touchant aux relations terre-hommes sont *ordonnées* sur deux *registres* distincts : l'information ne permet pas, malheureusement, d'identifier ceux-ci.

(4) J.L. Boutillier, op. cité 22 ; p. 151.

(5) Dans la mesure où "la structure du pouvoir est réellement bipartite puisque, dans la plupart des cas, le *begatu* et le *peo* représentent deux autorités distinctes et réelles, chacune ayant son organisation et origine propres" (J.L. Boutillier, op. cité 22 ; p. 154).

soit sacralisé - comme l'est le pouvoir de type *tega* - mais qu'il soit sacralisé "en tant que pouvoir"(1) ; une telle démarche ne laisse planer aucun doute sur sa nature véritable.

Ajoutons pour terminer que la structure bipartite du pouvoir a donné lieu à "une variété extrêmement bigarrée de situations dans lesquelles les relations entre *peo* et *tegatu* peuvent prendre toutes sortes de formes" (2). "Tantôt, les deux aspects de la chefferie sont confondus et c'est le même homme qui est à la fois *tegatu* et *peo*... Tantôt, les deux fonctions sont bien distinctes et l'on trouve en plus, entourant le *peo*, toute une série de personnages - constituant sa cour (3) - aux attributions nettement déterminées... Tantôt, la séparation n'a eu lieu que tout récemment, juste avant la dernière guerre"(4).

Cette brève parenthèse concernant l'organisation socio-politique chez les populations gourounsi permet une approche des deux conceptions du pouvoir à l'oeuvre dans les sociétés Ouest-africaines. Que la distinction entre ces deux conceptions soit souvent malaisée à établir (5) rend compte de la nécessité de recourir, chaque fois que l'information le permet, à l'analyse de cas exemplaires.

5/ Au Nord-Est,

les Bwa furent protégés, tant de l'influence culturelle, que des entreprises de pillage,des Mossi du Yatenga par un double écran de populations venues de l'Ouest : soit, de l'intérieur vers l'extérieur, les populations marka - auxquelles nous consacrerons un paragraphe spécial - et les populations samo.

Selon M. Delafosse, les Samo "seraient d'origine mandé et auraient été formés par le mélange de plusieurs éléments, dont l'un appartenait au groupe des Mandé du centre, et un autre au groupe des Mandé du Sud" (6). Les Mandé du centre, des Bambara probablement, seraient venus de la région de Ségou et, après avoir franchi le Bani entre San et Djenné (7), se seraient installés à l'Est

.....

(1) J.L. Boutillier, op. cité 22 ; p. 151.

(2) J.L. Boutillier, op cité 22 ; p. 151. En dehors même de cette variété de situations locales engendrées par la structure bipartite du pouvoir, l'étude de l'organisation socio-politique gourounsi se heurte à une autre difficulté : la diversité des modèles institutionnels auxquels ont donné naissance, au niveau de la pratique, les deux conceptions du pouvoir. C'est ainsi que, dans certains cas, une partie des fonctions ordinairement dévolues au maître de la terre *(tegatu)* est déléguée à un "prêtre de la terre" *(kapurutu)*. De même, il arrive que le "chef de canton" (*peo*) soit secondé par un "ministre délégué au culte du *kwara''*, "personnage extrêmement important dont il doit demander l'avis en toute circonstance".

Par ailleurs, la reconnaissance du caractère original de chacun des deux types d'organisation politique - attestée par le maintien quasi général de deux "autorités distinctes" - n'a nullement empêché que ne se produisent des phénomènes d'interférence entre les deux conceptions du pouvoir ; c'est ainsi que certains maîtres de la terre, établis dans un chef-lieu de "canton", estiment "que les chefs de terre locaux leur doivent obéissance" ; "ceux-ci, en fait, contestent souvent la prééminence du *tegatu* de canton" et la supériorité, artificiellement légitimée, de celui-ci "se réduit souvent au fait qu'il jouit, de la part de ses parents, d'un plus grand respect que les *tegatu* locaux".

(3) Cette cour est "plus ou moins calquée sur le modèle des cours mossi" (J.L. Boutillier, op. cité 22 ; p. 151).

(4) J.L. Boutillier, op. cité 22 ; p. 151.

(5) Dans les systèmes où coexistent les deux types de pouvoir - c'est le cas, nous le verrons, du système bwa - on passe insensiblement, sur le plan de la pratique, de l'exercice d'une médiation à celle d'une autorité. Aussi bien les deux conceptions du pouvoir sont-elles intégrées dans une théorie unitaire de celui-ci.

(6) M. Delafosse, op. cité 32, I ; p. 299.

(7) Selon M. Thiéba, les populations Samo, Pana et Dogon, trois branches d'un même groupe venu du Mandé, "se seraient installées primitivement le long de la rive droite du Niger, du Massina jusqu'au Nord de la région de Mopti". Elles auraient été refoulées "vers le Sud par les éleveurs Peul" et, s'enfonçant progressivement vers

du Sourou, dès le XIVème siècle ; là, ils auraient été rejoints, probablement au XVIème siècle, par des Mandé du Sud (Samoro) (ces derniers, après un vaste périple, se seraient fractionnés en deux branches, l'une se fixant dans la région d'Orodara, à l'Ouest de Bobo-Dioulasso, l'autre poursuivant son chemin et rejoignant les Samo dans la région de Tougan).

La littérature ethnologique est particulièrement pauvre en ce qui concerne les populations samo (1) ; nous le regretterons d'autant plus vivement que les systèmes sociaux samo et bwa paraissent, à bien des égards, très proches l'un de l'autre. Nombre de pratiques matrimoniales - pour s'en tenir à l'un des domaines les plus favorables à une approche des valeurs opérant dans la construction sociale - sont communes aux deux groupes : recours à une très large endogamie de village (2), limitation de la compensation matrimoniale à des prestations en travail du fiancé et de ses compagnons d'âge dans les champs de ses beaux-parents (3), interdit de relations, durant la période des fiançailles, entre les futurs époux (4), attitude libérale vis-à-vis des manifestations d'indépendance de la femme (aboutissant à un taux très élevé de polyandrie diachronique) (5)...

Cependant, c'est au niveau de la place privilégiée accordée par les deux sociétés à la communauté villageoise que le rapprochement entre les groupes samo et bwa devrait aboutir à l'analyse

.....

(suite note (7) page précédente)

l'intérieur des terres, auraient occupé leur territoire actuel. M. Thiéba avance un certain nombre d'arguments en faveur de la thèse de l'origine mandé des Samo.

Cf. M. Thiéba, Mémoire sur la lutte en pays samogo, Ecole Nationale d'Administration, Ouagadougou, 1961, 18 pages dactylographiées ; p. 4-5.

(1) Citons, en dehors du mémoire de M. Thiéba (cf. note (7) p. 57).

J. Yaro, Les travaux agricoles et la possession de la terre dans leurs rapports avec les coutumes et les croyances religieuses chez les Samo du canton de Rassouli (cercle de Tougan), Documentation C.V.R.S., inédit, Ouagadougou, s.d., 10 p., multigr.

F. Ki, Le mariage chez les Samo, Ecole Nationale d'Administration, Ouagadougou, 1960, 19 p., multigr.

Z. Traoré, Les migrations saisonnières en pays samo (cercle de Tougan), Ecole nationale d'Administration, Ouagadougou, 1961, 8 p., multigr., 1 carte.

Fr. Izard-Héritier et M. Izard ont consacré au village pana de Bouna une monographie très fouillée (op. cité 81). Bien que les Pana -ils forment un petit groupe ethnique (7000 personnes environ) installé sur la rive Est du Sourou - diffèrent, culturellement, de leurs voisins samo, cette monographie, outre les précieux renseignements qu'elle contient sur un type d'organisation villageoise dont, à notre connaissance, il n'a été signalé aucun autre exemple en Afrique de l'Ouest (organisation dualiste), cette monographie donc, permet l'approche d'un *climat humain* que l'on retrouve dans la majorité des sociétés villageoises Ouest-voltaïques et en particulier dans la société bwa.

(2) Le taux d'endogamie pour le village pana de Bouna s'élève à 57,5 % (Fr. Izard-Héritier et M. Izard, op. cité **81** ; p. 72). Cette endogamie se retrouve dans tout le pays pana et, au moins, dans les villages marka du Nord" (ibidem p. 72).

(3) Cf. - F. Ki, op. cité note (1) ci-dessus ; pp. 6-8 et p. 18 ("Ce n'est pas avec les cauris qu'on a les femmes").
- M. Thiéba, op. cité note (7) p. 57 ; p. 7.

(4) Cf. - F. Ki, op. cité note (1) ci-dessus ; p. 3
- M. Thiéba, op. note (7) p. 57 ; p. 7 ("Pendant les fiançailles, les futures conjoints n'ont pas le droit de se fréquenter").

(5) Cf. - F. Ki, op. cité note (1) ci-dessus ; p. 17.
- M. Thiéba, op. cité note (7) p. 57 ; p. 8 ("Nombreuses sont les femmes qui font ménage successivement avec 1 à 9 hommes... Rares sont celles qui se limitent à deux ou trois maris différents durant leur vie").
- Fr. Izard-Héritier et M. Izard citent, pour les femmes pana de Bouna, des taux de polyandrie diachronique voisins de 2. Selon ces auteurs, le "début de la longue période d'instabilité matrimoniale coïncide avec le début de la paix française" (op. cité **80** ; p. 79).

comparative la plus fructueuse. L'organisation de l'espace - terroir à auréoles concentriques - aussi bien que la concentration de l'habitat - certaines agglomérations comptent plusieurs milliers de personnes (1) - témoignent de l'appartenance des Samo à cette civilisation du village dont l'étude, définie avec maîtrise par J. Gallais (2), intéresse tout particulièrement l'ethnologie des populations Ouest-voltaïques (Dogon, Samo, Pana, Marka, Bwa, Bobo, Bobo-Dyoula, Boron, Wara...). Nous ne pouvons, malheureusement, que poser un certain nombre de problèmes. L'un concerne une disposition de l'habitat communal dont on ne trouve que peu d'exemples en pays bwa : les villages samo n'offrent pas cette concentration maximale des habitations qui caractérise la majorité des villages bwa : sous un parc à balanzans très étendu, l'habitat éclate en un certain nombre de quartiers, distants les uns des autres de quelques centaines de mètres, chacun habité par des familles appartenant "à une même souche" (3) ; cette disposition des constructions, l'autonomie des unités lignagères qu'elle manifeste, la structure même du pouvoir communal - telle qu'elle apparaît dans les rares écrits consacrés à la société samo -, enfin la fréquence, avant la période coloniale, des luttes armées opposant les quartiers d'un même village (4), suggèrent que l'intégration communautaire ne fut jamais aussi poussée, dans la société samo, que dans la société bwa. Par contre, les villages samo étaient groupés en ligues (5), ébauche d'une organisation politique supra-communale que ne connaissait pas la société bwa.

6/ Sur le plateau gréseux,

les Bwa vécurent longtemps en contact étroit avec des groupements peul. A vrai dire, il est impossible, aujourd'hui encore, de dater avec précision l'arrivée de la première vague de migrants peul. Une première version situe cette arrivée au début du XVIème siècle : lorsque les Peul évacuèrent le Fouta Toron (XIème siècle), bon nombre d'entre eux se rassemblèrent dans le Kaniaga, où ils se fixèrent (probablement jusqu'à la fin du XIVème siècle). Au début du XVème siècle, l'exode reprit en direction du Nord. Arrivés au Massina - qui d'ailleurs avait été le premier point de colonisation peul, au début de l'ère chrétienne - les Peul obtinrent, de l'empereur du Mali, l'autorisation de résider dans la région de Dia. De là, les Peul ne tardèrent pas à se répandre dans la boucle du Niger, essaimant des colonies de pasteurs au milieu des populations purement agricoles. "S'il faut en croire la tradition orale, le village de Barani (principal centre de dispersion des Peul du plateau gréseux) aurait été fondé au début du XVIème siècle par un nommé Siéga et la première implantation peul aurait été Quadriya (6)... La seconde version place la colonisation pastorale du plateau postérieurement à l'évacuation, par les Peul, du Fouta Djallon (début du XVIIIème siècle) : lorsque les Toucouleur arrivèrent au Fouta Djallon et voulurent convertir les Peul à l'islam, le plus grand nombre de ceux-ci émigrèrent vers l'Est, "se portèrent dans le Sangaran et le Ouassalou, où ils s'unirent à des Mandingues, et grossirent le nombre des Foulanké ; d'autres, demeurés à peu près purs, poussèrent plus loin et arrivèrent près de la haute Volta Noire, dans le quadrilatère compris entre Sikasso, Koutiala, Koury et Bobo-Dioulasso, s'avançant même jusqu'à Barani, entre Koury et San. Beaucoup de ceux-là, bien qu'ayant conservé l'usage de la langue peul, avaient adopté, durant leur passage dans le Ouassalou, la forme foulanké des noms de clans (Diallo, Sangaré, Diakité, Sidibé). L'un d'eux, Ouidi Sidibé, fonda, à Barani, une sorte de royaume éphémère d'où sont parties quelques migrations récentes (XIXème siècle).." (7).

.....

(1) Selon M. Thiéba, le village moyen samo comptait, autrefois, 500 à 600 personnes (M. Thiéba, op. cité note (7) p. 57. ; p.5)

(2) J. Gallais, op. cité 79.

(3) M. Thiéba, op. cité note (7) p. 57 ; p. 5

(4) M. Thiéba, op. cité note (7) p. 57 ; p. 10.

(5) M. Thiéba, op. cité note (7) p. 57 ; p. 10.
Fr. Izard-Héritier et M. Izard, op. cité 80 ; p. 67.

(6) P. Lobstein, Rapport annuel 1959, Cercle de Nouna, archives du Cercle de Nouna, 91 pages dactylographiées ; p. 28).

(7) M. Delafosse, op. cité 32, I ; p. 233.

La fixation de groupes de pasteurs peul dans cette partie du pays bwa pourrait s'expliquer, comme nous l'avons noté déjà, tant par le type de végétation herbacée prédominant sur le plateau gréseux (graminées frêles et basses donnant, en saison pluvieuse, des pâturages de choix) que par la proximité de la vallée de la Volta Noire et de celle du Sourou (vallées fournissant, en saison sèche, l'eau et les pâturages indispensables aux troupeaux). Quoi qu'il en soit, les immigrants peul, après s'être solidement implantés à Barani, repoussèrent progressivement les Bwa des terres qu'ils occupaient dans la plaine située au pied des premiers contreforts du plateau gréseux (1), à la hauteur du Sourou ; de là, ils essaimèrent vers le Sud, installant des établissements tout au long du rebord oriental du plateau.

Jusqu'au début du XIXème siècle, Peul et Bwa vécurent en contact étroit. Parmi les nombreuses versions qui circulent, en pays bwa, d'un mythe de création attribuant à une *décision* de Dieu *(dofini)* la division de la société en groupes socio-professionnels endogames, certaines, recueillies principalement dans les régions de Dédougou et Djibasso, font une place, parmi ces groupes, aux pasteurs peul. "Mais voici que descendent du ciel, à leur tour, le forgeron, le griot, le bobo, le peul, tous fils de Dieu et des nièces de celui-ci, Asouma, Yékyé, Sounou ; Yékyé est la mère du forgeron ; Sounou a enfanté le Bobo, Asouna le griot ; quant au Peul, il est le fils de Dieu seul. Tous disent : Haha ! Adamaden (2) les fait asseoir ; le forgeron est à sa droite. Il prend la peau de bouc (3), la donne au forgeron, saisit une houe, la remet au Bobo, frappe le grand tambour qui fait "oum !", le passe au griot. Il place la houlette dans la main du Peul. Quant au matelas de charge qui reste, c'est pour le Dyoula" (4). Cependant ce découpage *pratique* d'une société humaine conçue comme une totalité fonctionnelle ne semble avoir été réalisé concrètement, au niveau du couple agriculteurs-éleveurs, que dans un nombre limité de cas et selon des formules qui le privaient de l'essentiel de sa signification techno-économique.

Parfois, des chefs de famille fortunés achetaient quelques boeufs, aussitôt confiés à un pasteur peul : une ou plusieurs constructions étaient alors réservées, dans le village du propriétaire, à la famille du berger : ses épouses et ses enfants y vivaient en permanence, cependant que lui-même, durant une bonne partie de l'année, parcourait la brousse lointaine, à la recherche d'un bon pâturage ou d'un point d'eau. En échange des soins qu'il donnait au troupeau, le berger obtenait la libre jouissance du lait et recevait, au moment des récoltes, quelques paniers de petit mil, de fonio, d'arachide... Le propriétaire, quant à lui, ne tirait, d'un troupeau généralement réduit à quelques têtes, qu'un revenu modeste. Les boeufs ne séjournant au village que quelques mois de l'année, la production de fumure était insuffisante pour accroître sensiblement le rendement des champs permanents ou pour permettre leur extension ; encore, cette fumure était-elle généralement transportée sur le dépôt de détritus communal et redistribuée ainsi entre tous les exploitants du village... De temps à autre, le propriétaire vendait un boeuf, le plus souvent à un Peul, ou bien l'échangeait, à ce même Peul, contre quelques bijoux en argent dont ses épouses se paraient les jours de fête... Très rapidement, cependant, il voyait son capital fondre : certes, le contrat oral passé avec le berger lui donnait droit à la moitié du croît du troupeau ; encore devait-il constamment déjouer les manoeuvres de son associé - habile à s'approprier la totalité de ce croît, voire à faire *disparaître* quelques-unes des bêtes à lui confiées -. En fin de compte, les avantages tirés de la possession d'un troupeau étaient sans commune mesure avec les servitudes et les soucis qu'imposait la sauvegarde de cette richesse : encore heureux si celle-ci, considérée par beaucoup comme ostentatoire, n'attirait pas sur le propriétaire la méfiance de ses concitoyens.

Nous avons évoqué déjà l'une des causes essentielles de cet échec d'une symbiose économique cultivateurs bwa-éleveurs peul : le refus de la société bwa de tout système économique accordant une place privilégiée à la manipulation socio-politique de biens prestigieux. L'égalité des situations économiques individuelles, l'absence de concurrence économique entre les exploitants, conditionnent,

. . . . . .

(1) Cf. G. Savonnet, op. cité **61** ; p. 3.

(2) *Adamaden* : Adam ; emprunt au corpus de croyances de la religion islamique.

(3) Outre dans laquelle sont enfermés les outils du forgeron.

(4) J. Crémer, op. cité **29**, I ; p. 21.

aux yeux des responsables du village, tant l'intégration communautaire, que l'exercice des valeurs qui lui sont liées. L'acquisition de boeufs, dès lors qu'elle ne répond qu'imparfaitement au seul besoin qui la justifie : celui de produire en quantité la fumure destinée à la refertilisation annuelle des champs permanents, ne peut être le fait que d'une minorité d'exploitants - ceux-là même qui refusent les valeurs égalitaires privilégiées par la société - ; elle se heurte alors à une opinion publique hostile à tout ce qui peut conduire à une stratification économique à l'intérieur de la communauté villageoise : autrefois, il n'était pas rare que le propriétaire d'un troupeau, pour échapper à la quarantaine morale dont il était l'objet de la part de ses concitoyens, confiât son troupeau à un Peul établi, ou nomadisant, très loin du village.

Ce n'est qu'à la fin de la première moitié du XIXème siècle que les Peul, sous l'influence de compatriotes récemment immigrés, imposèrent leur domination politique sur les villages bwa et bobo du plateau gréseux et de la plaine de piémont de la Volta Noire : cette colonisation politique dont les répercussions, tant sur l'économie, que sur la configuration sociologique et l'organisation des communautés villageoises de cette partie du pays bwa, allaient être considérables, sera évoquée dans le paragraphe consacré à la période troublée ayant précédé l'occupation française.

7/ Au Nord,

les Bwa furent, localement, en contact avec les populations dogon ; le plus souvent, cependant, un rideau de peuplement marka séparait les deux ethnies. Dans la région accidentée de Kouna, la continuité de l'implantation des villages dogon et bwa, les rapports étroits qu'entretiennent les deux ethnies, font ressortir la similitude du destin historique de ces deux groupes, placés en charnière des zones d'influence des états centralisés de l'Ouest et du Nord (Mali ; Sonraï) et de l'Est (Mossi).

8/ Sur le pourtour du pays bwa,

au Nord-Ouest, Nord et Est, les Soninké, plus connus sous l'appellation Marka, s'implantèrent solidement, probablement à partir du XII ou XIIIème siècle. De toutes les influences extérieures auxquelles furent soumises les communautés villageoises bwa, celle des Soninké, d'ordre essentiellement économique, fut, sans conteste, la plus déterminante.

Les Soninké ont eu pour habitat primitif le Massina. Dès le début du IIème siècle de notre ère, ils subirent l'influence des Proto-Peul qui, venant de la Cirénaïque par l'Aïr, s'installèrent provisoirement au Massina. Après avoir effectué des incursions vers l'Ouest (VII - VIIIème siècle) et fondé des colonies et même des états dans le Kingui, le Diafouna, le Ouagadou, le Kaniaga..., les Soninké se dirigèrent vers l'Est, traversèrent le Niger et arrivèrent à l'emplacement actuel de Djenné (début IXème siècle). Là, ils se heurtèrent à des Bozo et à des Bwa : "D'après la tradition, des Bobo (Bwa) étaient alors installés à Kanafa, sur le plateau où se trouve aujourd'hui la ville et des Bozo demeuraient au Sud du même plateau, en un lieu appelé Dioboro, près du village actuel de Pénou... Les Bobo, gênés par le voisinage des Soninké, auraient peu après émigré du côté de Bandiagara" (1). Actuellement, il n'existe aucun village bwa dans la région de Bandiagara : il est probable que les Bwa, chassés par les Soninké, s'établirent simplement à quelque distance de la ville : ce sont leurs descendants qui forment, aujourd'hui, la pointe Nord avancée du peuplement bwa.

Mais, là ne devait pas s'arrêter la poussée soninké en pays bwa. Après avoir subi fortement (IXème au XIème siècle) l'influence des Berbères du Nord et des Toucouleur du Sud-Ouest, les Soninké se heurtèrent, dans leur marche vers l'Ouest - ils avaient atteint le Bélédougou et le Kaarta - aux Mandingues de l'empire du Mali. Refusant toute domination politique, les Soninké se répandirent le long de la rive occidentale du Niger : vers le Nord, ils fondèrent la colonie de Nono (près de Niafounké), vers le Sud, celle de Sansanding. Puis ils traversèrent le Niger, à Diafarabé, et colonisèrent la région comprise entre le Niger et le Bani, de San à Mopti. Djenné devînt la capitale de ce royaume soninké. Dès lors, les Soninké, en contact direct avec les Bwa, firent pression sur eux

.....

(1) Ch. Monteil, Monographie de Djenné (cité par M. Delafosse, op. cité 32, I ; p. 316).

sans discontinuité : dès le XIIème siècle probablement, des Soninké venus du Massina, de Djenné, de Sansanding, se répandirent dans la région de San ; empruntant la route traditionnelle des immigrants, ils essaimèrent des colonies sur la rive droite du Bani - s'assurant ainsi le contrôle du cours de la rivière, de San à Mopti -.

A partir du XIVème siècle, l'établissement de l'axe politico-commercial Mali-Tombouctou confère à la vallée du Bani une importance commerciale qui ne cessera de croître (XIV - XVIIème siècle), pour ne décliner qu'au XXème siècle (période coloniale). Au centre de la vallée, Djenné devient rapidement "l'avant-poste commercial de Tombouctou et du monde arabo-berbère vers les pays de l'or du Sud" (1). La ville, ainsi que la rive droite du Bani et une partie de l'arrière-pays - occupé par les groupes bwa septentrionaux - passent sous le contrôle des souverains du Mali (apogée de l'empire du Mali : vers 1350) puis sous celui des souverains du Sonraï (apogée de l'empire sonraï ; vers 1520) (2). Désireux d'asseoir leur influence économique sur les pays de l'intérieur, les Soninké s'enfoncent vers l'Est, contournent les groupements bwa les plus septentrionaux (à la hauteur de Sofara) et, s'implantant solidement sur le plateau gréseux (région de Kouna, Kolonzo), établissent un rideau de villages entre les populations dogon et bwa. Poursuivant leur marche vers l'Est, ils occupent ensuite les deux rives du Sourou, puis, après avoir traversé la Volta Noire vers Léri (au confluent de la Volta Noire et du Sourou), s'infiltrent vers le Sud-Est, entre les populations bwa et les populations nouna ; un grand nombre d'entre eux se fixent sur les collines birrimiennes de l'intérieur de la boucle de la Volta Noire (Dafina : pays des Dafing (3) ; région de Tchériba, Safané, Sono). Du Dafina enfin, les Marka rayonnent vers l'Ouest (pays dit *kyiho*) et le Sud (région de Wahabou).

Parlant des Marka (Soninké) de la vallée du Bani, G. Heyte écrit (4) : "Métis plus ou moins lointains de Berbères, d'Orientaux, de Peul et de Noirs, les Marka forment un groupe ethnique qui s'est, depuis longtemps, fondu dans la population indigène ; ils n'ont pas de type spécial, se confondent par l'aspect avec d'autres groupes, mais se réclament d'une origine marka comme d'une sorte d'aristocratie et ce sentiment d'orgueil se justifie sans doute puisque ce sont eux qui ont été, dans toute la région, les agents les plus actifs des transformations sociales".

De son côté, M. Delafosse trace des Soninké le portrait suivant (5) : "Intelligents, actifs, s'assimilant facilement les civilisations et les langues étrangères ainsi que les techniques des divers métiers et professions ; doués du génie commercial et du goût des voyages ; presque tous musulmans, dévôts et même fanatiques lorsque leur intérêt l'exige mais pratiquant au contraire la plus large tolérance lorsque c'est nécessaire ; guerriers et conquérants à l'occasion, quoique d'un caractère plutôt pacifique et ne s'attaquant jamais qu'à plus faible qu'eux-mêmes, établissant du reste, plus généralement, leur domination par la diplomatie que par la force ; moins attachés à leur sol que la majorité des Noirs et s'expatriant avec la plus grande facilité ; pratiquant l'agriculture surtout par l'intermédiaire de leurs esclaves et de leurs serfs ou vassaux mais se livrant de préférence, eux-mêmes, au négoce ou à l'industrie (tissage, teinture, etc.) ; de caractère assez versatile quoique fiers et orgueilleux, naturellement attirés vers les progrès extérieurs de la civilisation et désireux d'acquérir une richesse qui leur permette de tenir un rang brillant dans la société...".

Ces deux portraits permettent de préciser les caractéristiques de la lente progression colonisatrice, le long des frontières du pays bwa, des groupes d'immigrants marka.

Les Marka s'insinuèrent partout où les Bwa n'étaient pas solidement implantés, évitant les zones les plus peuplées, ne pénétrant jamais très avant dans l'intérieur du territoire bwa - si ce n'est .....

(1) R. Mauny, op. cité **82** ; p. 499.

(2) Est-il besoin de rappeler ici que ces empires durent leur puissance et leur prospérité au contrôle des routes et voies fluviales reliant les pays soudaniens (Galam-Bambouk) et forestiers (Bitou), producteurs d'or, aux centres commerciaux sahéliens (Gao-Tombouctou), débouchés des principales voies transsahariennes.

(3) Nom sous lequel sont désignés communément les Soninké établis à l'intérieur de la boucle de la Volta Noire.

(4) G. Heyte, op. cité **37** ; p. 9.

(5) M. Delafosse, op. cité **32**, I ; p. 346.

par l'intermédiaire de noyaux d'artisans et de commerçants prêts à se fondre dans le paysage sociologique et religieux autochtone-. La colonisation des territoires frontaliers, bien que marquée parfois par des incidents locaux sanglants, fut, dans son ensemble, pacifique. Les Marka ne se heurtèrent jamais de front aux communautés villageoises bwa, non plus qu'ils ne cherchèrent à imposer une domination politique qui eût contrarié, plus que servi, leurs desseins commerciaux. Les Bwa, de leur côté, furent souvent victimes d'un libéralisme foncier et d'une ouverture sociologique qui leur faisaient accorder généreusement des droits d'installation et de culture aux nouveaux venus - quitte à se voir contraints, devant l'afflux de nouveaux immigrants, à abandonner totalement leur territoire à leurs obligés et à faire repli vers l'intérieur du pays bwa-.

Il est malaisé de caractériser les relations qui s'établirent entre communautés villageoises bwa et marka. D'une part, ces relations, après la période de colonisation proprement dite - installation et enracinement des nouveaux venus sur les territoires frontaliers, repli des communautés villageoises bwa formant front pionnier - se développèrent conformément à une *dialectique* de la collaboration et de l'opposition inter-villages très proche de celle modelant les rapports entre communautés bwa seules (1). D'autre part, ces relations furent constamment affectées par des heurts culturels dont l'origine est à rechercher, moins dans l'opposition des systèmes sociaux bwa et marka, que dans l'irréductibilité des options *existentielles* des deux sociétés. Nous examinerons successivement ces deux aspects des relations entre communautés bwa et marka ; leur connaissance est indispensable, tant pour situer certains comportements économiques et culturels globaux des communautés villageoises bwa contemporaines, que pour cerner les traits de personnalité les plus originaux de celles d'entre elles qui furent le plus étroitement en contact avec des groupements marka.

La proximité des systèmes politiques bwa et marka - ils placent tous deux la communauté villageoise au centre de la construction sociale - facilitait la conclusion d'accords fonciers et matrimoniaux susceptibles de renforcer, entre villages alliés, une communauté d'intérêt en germe dans la complémentarité, que nous analyserons, des économies villageoises bwa et marka.

S'il était besoin d'illustrer l'homogénéité des paysages sociologiques bwa et marka, il ne serait que d'analyser l'aisance avec laquelle les minorités marka implantées au coeur du pays bwa - qu'elles se soient installées dans les villages autochtones ou qu'elles aient préféré se regrouper dans des villages autonomes - s'intégrèrent à tous les circuits d'échanges sociaux régionaux ; au niveau de la pratique religieuse elle-même, la plupart d'entre elles s'abandonnèrent à ce mimétisme qui apparaît, dans les sociétés Ouest-africaines, l'un des agents les plus actifs de l'intégration ethnique. Il serait aisé de citer tel village dont les habitants, bien que se réclamant encore de l'appartenance ethnique marka, pratiquent la religion de *do* et, intégrés à la chaîne d'invitations réciproques entre sociétés de *do* communales, participent, au même titre que les villages bwa, à la constitution d'un espace socio-religieux régional. De même, il faut parfois une longue enquête, ou le hasard d'une conversation à bâtons rompus, pour apprendre que les fondateurs de tel lignage "bwa" sont, en fait, originaires d'un village marka de la vallée du Bani ou du plateau gréseux.

Dans les régions à peuplement marka dense (vallée du Bani, au Nord-Est de San ; région de Kouna, Kolonzo, sur le plateau gréseux ; Dafina, à l'intérieur de la boucle de la Volta Noire), les relations entre communautés villageoises marka et bwa, bien que plus distantes, ne s'en établirent pas moins sur les mêmes modèles d'intégration socio-politique régionale. Il n'est jusqu'aux conflits armés qui éclataient, à la suite d'un litige territorial, du rapt d'un villageois, d'un vol de bétail... entre villages marka et bwa *liés par la guerre*, qui ne doivent être rapprochés de ceux qui, dans le reste du pays, dressaient les unes contre les autres les communautés villageoises bwa elles-mêmes ; ces conflits, dont le souvenir s'est conservé intact - ne serait-ce qu'à cause des rixes qui, aujourd'hui encore, opposent, sur les marchés, les ressortissants de ces mêmes villages marka et bwa autrefois ennemis - participaient de la vie quotidienne des communautés villageoises : vécus comme des manifestations sociales - beaucoup plus que comme des évènements *historiques* - ils renforçaient la cohésion interne des cellules communales. Il est frappant de constater qu'après plus d'un demi-siècle de "paix française", les communautés de la vallée du Bani offrant le plus de résistance aux pres-

.....

(1) Cf. J. Capron, op. cité 26 ; pp. 155-157.

sions réformistes internes sont celles-là même qui, dans le passé, furent le plus fréquemment engagées dans des actions armées contre les villages marka voisins.

Qu'ils fussent installés sur le pourtour ou au coeur du pays bwa, les Marka introduisirent, dans la vie économique du pays, un élément de dynamisme dont les effets sont sensibles aujourd'hui encore. Commerçants autant qu'agriculteurs, ils créèrent des marchés florissants autour desquels put s'organiser une intégration économique régionale que les bouleversements de la période coloniale n'ont pas réussi à effacer totalement. Sur ces marchés, bien différents des marchés anciens - où seuls les produits du pays étaient échangés - les Bwa purent s'approvisionner en sel gemme, en poisson séché, en kola.., tous produits qui, auparavant, ne parvenaient que difficilement dans les villages de l'intérieur ; en compensation, les cultivateurs bwa prirent l'habitude de consacrer une part de plus en plus importante de leur production aux échanges commerciaux : recueillis par les commercants marka, confiés aux caravaniers dyoula, le beurre de karité, les boules de soumbara, le piment pilé .. prirent le chemin des contrées du Nord (Djenneri, Kounari, Diagana, Massina...). Il n'est jusqu'au mil, que les paysans bwa s'étaient toujours refusés à commercialiser, qui ne devint, dans certaines régions, une marchandise d'échange... L'activité artisanale connut un essor nouveau : tisserands et teinturiers, les Marka fournirent aux Bwa, en échange du coton filé, les pagnes à bandes bleues que portent encore les villageoises bwa, les couvertures à damiers noirs et blancs des chefs de famille, les étoffes ornées de cauris utilisées dans la fabrication de certains habits de masques... ; circulant dans tout le pays, séjournant dans les villages les plus reculés, les artisans, plus encore que les colporteurs, contribuèrent à animer la vie économique dans les communautés villageoises de l'intérieur.

Si les rapports socio-politiques établis entre communautés villageoises bwa et marka manifestaient une sorte de complicité sociologique entre les deux groupes ; si, de leur côté, les communautés villageoises bwa se montraient réceptives aux formules nouvelles d'échanges économiques diffusées par les artisans et commerçants marka, il n'en demeure pas moins que les options *existentielles* divergentes des deux sociétés éliminaient toute éventualité de contamination culturelle profonde.

Paysans attachés au travail de la terre, plus peut-être qu'à la terre elle-même, les Bwa considéraient avec un certain mépris ces voisins qui n'hésitaient pas à se décharger sur leurs esclaves ou leurs captifs, des tâches agricoles -les plus nobles qui soient- ; qui, par contre, se livraient au tissage, activité réservée, dans la société bwa, au groupe socio-professionnel le plus décrié : celui des griots... De même, s'ils se montraient favorables à une intensification des échanges économiques qui permette aux exploitants d'acquérir les biens de consommation qu'ils ne pouvaient produire eux-mêmes, les responsables des communautés villageoises bwa n'acceptaient pas que ce développement de l'économie de marché - elle s'exerçait dans la société marka au travers d'un individualisme économique incompatible avec le communautarisme de la société bwa - se fît aux dépens de l'intégration des exploitants dans l'ensemble communal (1).

Sur le plan religieux, enfin, les Bwa refusaient tout compromis avec l'islam pratiqué, depuis longtemps, par la majorité des communautés commerçantes marka : les pèlerins de la religion du prophète, marchands d'amulettes et de formules magiques, quelquefois missionnaires convaincus, plus souvent commerçants avisés et recruteurs d'esclaves, sillonnaient en vain le pays.

9/ Conclusion

En sélectionnant quelques informations, pour la plupart bibliographiques, sur les différents groupes ethniques qui peuplent les régions limitrophes du pays bwa, nous avions en vue, en même temps qu'une mise en place des influences auxquelles sont susceptibles d'avoir été soumises certaines fractions du groupe ethnique bwa, une approche, de l'extérieur, de la situation sociologique globale

.....

(1) Que, dans bien des cas, la présence marka ait eu un effet débilitant sur les communautés villageoises bwa, obligeant certaines d'entre elles à rompre le contact et à s'éloigner des foyers de diffusion des idées économiques modernistes (centres commerciaux de la vallée du Bani, routes suivies par les caravaniers), amenant chez d'autres la promotion de formules nouvelles, plus individualistes, d'organisation des activités de production et de distribution à l'intérieur des groupes familiaux... apparaît à l'étude des traditions historiques des villages les plus exposés à la pression marka.

de ce groupe. S'agissant, en fin de compte, d'un problème d'identification de la société étudiée, la démarche nous apparaissait nécessaire : l'étude monographique des différents groupes ethniques, qui est recherche des traits les plus originaux de leur personnalité, ne doit pas dispenser de définir la parenté, historique ou simplement formelle, de leurs systèmes sociaux réciproques.

Si l'on considère, du point de vue des modes d'organisation sociale qu'elles privilégient, les sociétés en contact - plus ou moins direct - avec la société bwa, il apparaît qu'elles peuvent être rangées en trois groupes :

a) Les sociétés de type segmentaire sans pouvoir politique centralisé

Ce sont essentiellement celles appartenant à l'ensemble lobi (Lobi, Birifor, Wilé, Dagari et Dyan). Le seul principe d'organisation sociale est la parenté ; la cohésion interne de la société "est fondée sur la juxtaposition et l'équilibre entre les lignages" (1). L'habitat est en nébuleuse et le groupe local - agrégat de segments de lignage, apparentés ou non, liés par l'implantation sur un même terroir - n'a qu'une consistance politique médiocre. De même, si l'on peut déceler, au niveau du groupe local, l'ébauche d'une vie villageoise, les formes élémentaires qu'elle revêt ne nécessitent pas la mise en place d'un pouvoir communal *organisé,* non plus qu'elles ne débouchent sur une véritable intégration communautaire.

b) Les sociétés de type segmentaire à pouvoir politique centralisé

Leur développement est lié à la conquête du centre et de l'Ouest de la Haute-Volta par les immigrants Dagomba. Sur le système d'organisation segmentaire - demeuré en place - s'est greffé un système d'organisation administrative centralisée.

Dans certains cas, l'unité politique élargie n'englobe "que de faibles populations, groupes ou confédérations de villages" (2). Ainsi les sociétés appartenant à l'ensemble gourounsi (Léla, Nouna, Sisala...) se présentent chacune comme "une mosaïque de petites confédérations".

Dans d'autre cas, l'unité politique élargie possède la dimension d'un véritable royaume, tels, dans l'ensemble mossi lui-même, le royaume du Yatenga ou celui du moro-naba. Dans ces royaumes, "l'organisation administrative centralisée a profondément modifié le paysage social.." ; "l'organisation à base de parenté s'est très vite transformée en une organisation à base politico-administrative ayant de nombreux caractères d'une féodalité" (3).

c) Les sociétés de type villageois sans pouvoir centralisé

La parenté n'est plus ici le seul principe d'organisation sociale. En même temps que l'habitat se concentre, les liens politiques, à l'intérieur du groupe résidentiel, s'affirment : au groupe local à l'intérieur duquel "le patriotisme biologique, accompagné de gérontocratie, réduit le cadre social au groupe familial" (4), succède le village "organisation communautaire possédant une vie intérieure, institutionnelle, économique qui lui est propre" (5). Si la place accordée, dans la construction sociale, aux liens de parenté demeure importante ; si, à l'intérieur du village, "les éléments de force et de cohésion constituent une trame d'inégale résistance en face des éléments de dispersion et d'individualisme" (6), il reste que l'unité de résidence constitue pour tous les *ressortissants* de la commune, une réalité vécue quotidiennement : de l'intimité d'existence naît un consensus communal dont on chercherait en vain l'équivalent au niveau du *groupe local* des sociétés segmentaires - eût-il acquis, comme dans la société mossi hiérarchisée, le statut d'unité administrative -.

. . . . . .

(1) J.L. Boutillier, op. cité **22** ; p. 16.

(2) J.L. Boutillier, op. cité **22** ; p. 16.

(3) J.L. Boutillier, op. cité **22** ; p. 17.

(4) J. Gallais, op. cité **79** ; p. 131.

(5) J. Gallais, op. cité **79** ; p. 132.

(6) J. Gallais, op. cité **79** ; p. 146.

La quasi-absence d'études considérant le fait villageois dans sa spécificité (1) ne permet guère d'isoler les traits particuliers que revêt la construction communale dans chacune des sociétés de type villageois (sans pouvoir centralisé organisé) de la zone soudano-sahélienne centrale : Dogon, Samo, Pana, Bwa, Bobo, Boron, Minyanka, Sénoufo, Wara...

Il est en particulier malaisé d'apprécier l'influence, sur l'intensité de l'intégration communautaire, des différentes formules selon lesquelles se réalise, d'une société à l'autre, l'équilibre entre l'organisation lignagère et l'organisation communale.

Chez les Samo, la disposition de l'habitat villageois - implantation en quartiers *familiaux* disjoints - semble correspondre à une volonté de conserver au lignage une place privilégiée. Chez les Minyanka, au contraire, la même organisation de l'habitat représente un effort pour conserver à la cellule villageoise un optimum d'étendue - 150 hab. - favorable à l'intégration communautaire. La structure du pouvoir communal est, dans l'un et l'autre cas, radicalement différente : chez les Samo, l'unité fonctionnelle demeure le village : les chefs de famille (quartier) se réunissent en conseil des anciens; le chef de village est choisi, alternativement, dans chacune des familles fondatrices (2)... ; chez les Minyanka, les "communautés de quartiers sont pratiquement indépendantes les unes des autres, ayant chacune leur chef et leur conseil des anciens..." (3).

Chez les Bwa, l'espace politique à l'intérieur duquel opèrent les relations lignagères se limite, en pratique, à l'ensemble des segments d'un même lignage groupés au sein d'une même communauté villageoise : par suite, si la cohésion interne de cette dernière repose, en partie, sur la juxtaposition et l'autonomie relative des lignages ou segments de lignage la composant, l'équilibre politique général de la société ne relève que de la juxtaposition de communautés villageoises indépendantes. Chez les Dogon, par contre, au découpage villageois de la société se superpose un découpage *tribal* inscrit dans le mythe de création : les quatre "lignages mythiques sont le symbole des quatre tribus actuelles des Dogon...". Ces tribus, disséminées sur tout le territoire ethnique, ont à leur tête un conseil des patriarches, placé sous l'autorité du Hogon - tout à la fois chef politique et religieux - Le Hogon de la tribu des Arou est, de plus, "considéré... comme le chef politique et religieux de tous les Dogon"... (4).

Pour aborder un autre aspect de l'organisation villageoise, l'élargissement socio-politique de l'horizon communal - nous venons de voir qu'il se réalisait, chez les Dogon, à travers un modèle de parenté - cet élargissement donc peut emprunter bien des voies.

Bwa et Bobo pratiquent la même religion, celle de ***do*** ; chez les premiers la société de ***do*** - elle réunit tous les initiés du même village - est l'intermédiaire le plus efficace de l'intégration socio-économique communale. Par contre, les relations entre sociétés de ***do*** villageoises ne sont étroites qu'entre villages proches : elles contribuent à la création d'un espace intercommunal restreint, parcouru par un réseau serré d'alliances matrimoniales et politiques. Chez les Bobo, par contre, chaque ***do*** communal est *apparenté* à un ***do primaire*** : il en résulte une division de l'ensemble ethnique en *fractions* (une dizaine semble-t-il) regroupant des villages très éloignés les uns des autres (5).

. . . . . .

(1) La reconnaissance de l'existence d'une solution de continuité entre les systèmes sociaux segmentaires et villageois nous paraît l'un des apports les plus neufs et les plus importants des recherches entreprises, depuis une dizaine d'années, dans les sociétés Ouest-africaines.

(2) Cf. J. Yaro, Les travaux agricoles et la possession de la terre dans leurs rapports avec les coutumes et les croyances religieuses chez les Samo du canton de Rassouli, op. cité note (1) p. 58 ; p. 2.

(3) D. Malgras, La condition sociale du paysan minyanka dans le cercle de San, op. cité note (2) p. 48 ; p. 280.

(4) Cf. M. Griaule et G. Dieterlen, Le renard pâle, Paris, Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme, 1965, 544 p, 191 fig, 2 cartes h.t., bibliographie, annexes ; coll. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, n° LXXII ; pp. 31-32.

(5) Informations G. Le Moal.

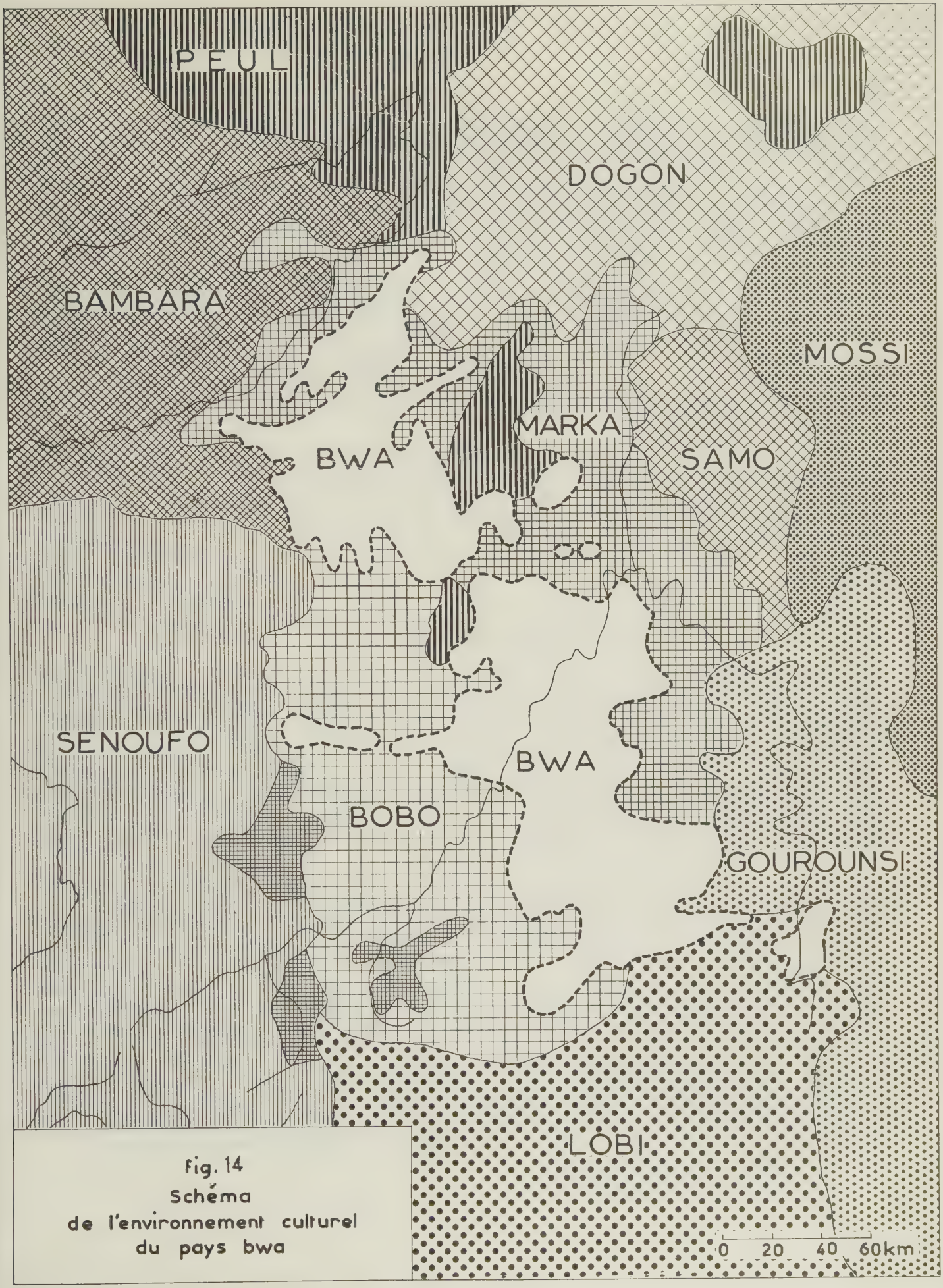


Fig. 14
Schéma
de l'environnement culturel
du pays bwa

De même, à la conclusion, entre villages bwa, d'alliances politico-militaires multiples et éphémères, succède, chez les Samo et les Pana, la constitution de véritables ligues de villages regroupant, chez les Samo par exemple, où l'on en comptait trois pour l'ensemble ethnique, de quarante à soixante dix villages (1). Chez les Bambara enfin, sous une organisation étatique imposée par la force des armes, se rencontre une tendance, structurelle pourrait-on dire, à la constitution d'unités politiques élargies : les villages sont groupés, sous l'autorité d'un seul chef, en unités régionales, sortes d'états-cantons à fonctions économiques autant que politiques (2).

Ces quelques indications -elles ont été limitées, volontairement, à deux aspects du phénomène villageois : la place accordée aux liens de parenté, l'élargissement de l'horizon communal - illustrent la variété des types de sociétés villageoises. Une approche comparative demeure possible - quelles que soient les difficultés auxquelles l'exposent l'imprécision, voire l'absence de certaines données ethnologiques essentielles - ; du moins nous paraît-il souhaitable, sous peine *d'enlisement* dans une analyse *sectorielle* cèlant le caractère proprement opératoire de la notion de communauté villageoise, de soumettre cette approche au préalable d'un exposé précis de l'une des réalisations concrètes de la pensée politique communale.

Ajoutons, pour terminer, que nous n'avons pas cru devoir faire une place spéciale, dans ce bref inventaire des types d'organisation sociale représentés chez les populations proches, géographiquement, des populations bwa, aux sociétés villageoises à pouvoir centralisé de type étatique. Des groupes ethniques qui vivent en contact avec les Bwa, seul le groupe bambara (provinces du Bendougou et surtout de Ségou) a vécu suffisamment longtemps sous un pouvoir de type étatique pour qu'il en ait résulté des remaniements profonds dans l'organisation communale. La constitution d'états ou de principautés centralisées chez les Dyoula de Sya (Bobo-Dioulasso), les Marka du Dafina, les Peul du plateau gréseux fut tardive (XIXème siècle) ; ces états n'ayant eu qu'une existence troublée et éphémère, les structures étatiques imposées, par la force des armes, aux populations soumises, ne modifièrent pas sensiblement les options politiques fondamentales de ces populations (3).

Les Bwa appartiennent donc, culturellement, à une civilisation du village qui semble s'être développée, d'une manière privilégiée, chez les populations du Soudan : Malinké, Bambara, Soninké, Dyoula, Dogon... Faut-il supposer, dès lors, que des influences venues de l'Ouest se sont exercées, à une époque qu'il serait bien difficile de déterminer, sur ce groupe ethnique qui, de par sa langue, sa position géographique, l'ancienneté de sa fixation dans ses limites territoriales actuelles, fut toujours considéré comme très proche des populations voltaïques à organisation segmentaire (en particulier des populations du groupe gourounsi) ? Une telle question a toutes chances de demeurer longtemps encore sans réponse : le survol rapide de l'environnement culturel du pays bwa rend plus aiguë la perception que peut avoir l'ethnologue de l'impossibilité de situer, dans le temps, la formation de la *personnalité sociale* actuelle du groupe bwa.

Un fait, cependant, demeure : on a souvent opposé, dans l'approche ethnologique des groupes vivant dans les savanes voltaïques et soudanaises, deux couches culturelles distinctes dont on s'est efforcé, avec plus ou moins de bonheur, de cerner les traits distinctifs : à une couche dite paléonigritique caractérisée, sur le plan social, par l'absence de pouvoirs politiques centralisés et la place privilégiée accordée à la "grande famille patriarcale" (4), se serait superposée une couche dite néo-soudanaise dont "le trait saillant est le lien qui la rattache aux grands états qui s'alignent à travers le Soudan" (5). Sans considérer ici la difficulté qu'il peut y avoir à attribuer, à l'une ou l'autre des couches culturelles, tel trait de civilisation matérielle, telle caractéristique d'une ins-

.....

(1) Cf. M. Thiéba, La lutte en pays samogo, op. cité note (7) p. 57.

(2) Cf. G. Brasseur et G. Le Moal, op. cité 23 ; p. 12.

(3) Par contre, nous aurons à examiner les conséquences, sur la configuration sociologique des communautés villageoises bwa et sur leur organisation intérieure, de la domination militaire dyoula et surtout peul.

(4) H. Baumann et D. Westermann, op. cité 76 ; p. 140.

(5) H. Baumann et D. Westermann, op. cité 76 ; p. 71.

titution sociale ou religieuse... il apparaît que ce schéma ne rend compte qu'imparfaitement de la situation ethnologique des populations soudanaises et voltaïques. Si l'opposition entre sociétés sans pouvoir centralisé et sociétés à pouvoir étatique permet une première approche, globale, de cette situation - approche inscrite dans des faits historiques dont on est en droit de penser qu'ils seront l'objet d'une connaissance de plus en plus précise -, il ne paraît guère douteux que la description ethnologique révèle, indépendamment de toute conjecture historique, une seconde opposition, tout aussi importante, entre sociétés segmentaires et sociétés villageoises. Sauf à attribuer à des influences néo-soudanaises le passage à une organisation villageoise - ce qui ne repose, ni sur une information historique contrôlable, ni sur une analyse ethnologique pertinente (1) - il serait donc possible de proposer, sous réserve d'un inventaire ethno-sociologique et historique plus poussé, une classification des sociétés voltaïques et soudanaises en :

- sociétés paléo-voltaïques à organisation segmentaire
- sociétés paléo-soudanaises à organisation villageoise
- sociétés néo-voltaïques à organisation segmentaire et pouvoir centralisé de type féodal et/ou étatique.
- sociétés néo-soudanaises à organisation villageoise et pouvoir centralisé de type étatique.

Au contraire du système politique mossi, qui a profondément modifié le paysage sociologique des groupes à organisation segmentaire soumis à son influence, le système politique mis en place dans les états soudanais a laissé presque intacte l'organisation villageoise ancienne. L'étude de la société bwa s'insère donc dans celle d'une *civilisation* du village commune à la majorité des populations soudanaises.

LE PAYS BWA AU XIXème SIECLE

On a souvent souligné "qu'il n'existe pas, en tant que tels, de systèmes (sociaux) traditionnels" et qu'au contraire, "il existe seulement des sociétés en pleine évolution, engagées dans l'histoire, une histoire particulièrement complexe et agitée au XIXème siècle" (2). Et il est vrai que l'ethnologie actuelle des communautés villageoises bwa révèle, pour la période qui va du début du XIXème siècle à nos jours - la seule à l'intérieur de laquelle le mouvement de l'histoire puisse être appréhendé dans toute sa richesse opératoire -, un bouleversement profond des modes d'organisation et de vie, économiques, sociales, politiques, religieuses de ces communautés. Les recherches entreprises en pays bwa ont précisément pour but, à travers l'approche ethno-sociologique des communautés villageoises contemporaines, de recomposer, de l'intérieur, le mouvement de transformation qui a secoué la société bwa depuis un siècle et demi environ.

Notons, cependant, que la description de ces transformations - dont il est inutile de souligner qu'elles ne sauraient être évaluées à partir d'un "point zéro" (3) représentant une sorte de réalisation idéale du modèle culturel bwa - n'épuise pas la connaissance de la personnalité sociale bwa :

.....

(1) Nous pensons que les systèmes sociaux segmentaires et villageois représentent deux approches distinctes, par les sociétés paysannes, des problèmes d'organisation interne qui se posent à elles, indépendamment de toute option sur le système politique général, au niveau du groupe d'exploitants agricoles implantés sur le même terroir (unité résidentielle). Que l'antériorité sociologique, voire historique, de l'approche segmentaire soit probable n'implique nullement que l'approche *villageoise*, soit liée à la promotion d'un système politique général à pouvoir centralisé (cf. le système bwa), encore moins que l'approche *segmentaire* exclue une telle promotion (cf. le système mossi). L'existence, antérieurement à la formation des états centralisés, de sociétés soudanaises de type villageois, si elle n'est pas formellement établie, historiquement, n'en paraît pas devoir, pour autant, être mise en doute.

(2) J.L. Boutillier, op. cité **22** ; p. 20.

(3) G. Balandier, op. cité **84** ; p. 23.

celle-ci, qui se dessine au travers du noeud de "valeurs héritées" qui modèle, de l'intérieur, les changements sociaux et culturels contemporains, plonge ses racines dans un passé lointain dont nous ignorons tout ; elle se perpétuera longtemps encore - quelle que soit l'intensité des pressions novatrices auxquelles seront soumises les communautés agricoles villageoises-. Chercher à saisir l'originalité de cette personnalité, au delà de péripéties qui, en fin de compte, ne s'étalent que sur une période très courte de l'histoire - période dont on ignore, quel qu'ait été le caractère *novateur* de la situation coloniale, si elle ne fut pas précédée d'autres périodes tout aussi fertiles en changements -, chercher donc à saisir l'originalité de cette personnalité n'est pas nier que celle-ci soit un produit de l'histoire ; c'est seulement reconnaître que l'histoire, considérée dans ses déterminations immédiates, laisse aux sociétés une certaine marge d'initiative et de choix ; c'est, au delà, énoncer l'espoir que l'étude des communautés villageoises bwa permette, par l'analyse de ce qui fonde la permanence diachronique de la personnalité sociale bwa. une approche des motivations profondes du choix, par une société agricole, du modèle communal.

Notre option méthodologique : considérer les faits de l'histoire pré-coloniale et coloniale à travers les traces qu'ils ont laissées dans l'organisation et la vie des communautés villageoises bwa contemporaines, rend compte que nous nous limitions ici à un compte-rendu événementiel de cette histoire : notre seul souci est de fixer le cadre chronologique du mouvement de transformation de la société bwa.

LES TERRITOIRES DE L'OUEST DE LA VOLTA NOIRE (1)

1 -

Jusqu'à la fin du XVIIIème siècle, les Bwa installés à l'Ouest de la Volta Noire demeurent à l'écart des mouvements politiques qui bouleversent les savanes soudanaises. Seules, quelques communautés villageoises de la vallée du Bani subissent les contrecoups des luttes d'influence que se livrent les grands empires pour le contrôle de la route terrestre reliant Djenné, avant-port de Tombouctou et de Gao, à la place commerciale de San, carrefour d'où bifurquent les deux axes routiers conduisant, l'un aux mines d'or du Mali (par Ségou et la vallée supérieure du Niger), l'autre aux mines d'or du Bitou (par Sya, Kong, Bondoukou et la région de Koumassi). "Au XIIIème siècle, l'empire de Sosso règne sur la région comprise entre le Bani et le Niger, sans atteindre le fleuve, ni Djenné. A son apogée, vers 1350, l'empire du Mali est maître du Bendougou et d'une partie de l'actuel canton de Ténéni dont il occupe l'extrémité Sud-Ouest. Au XVIème siècle, l'empire de Gao fait la conquête de tout le delta central du Niger, de la vallée du Bani et du Bendougou, mais ne s'étend pas plus à l'Est. Au XVIIème siècle enfin, les Marocains occupent, sur le Bani, ce qui correspond à l'actuel cercle de Djenné" (2). La plupart de ces dominations sont plus "nominales que réelles". "Bien souvent, elles se traduisent par quelques incursions des maîtres du moment dans les villages des alentours qu'ils rançonnent" (3). Par ailleurs, l'arrière-pays bwa demeure à l'écart de ces entreprises militaires et commerciales dont l'enjeu est, en dehors du contrôle des voies de communication terrestres et fluviales, l'accès aux richesses du delta central du Niger (bétail, riz, poisson, cotonnades). L'effet le plus durable de l'inclusion de la rive gauche du Bani dans les Marches des empires soudanais est, finalement, de faciliter l'implantation, sur le pourtour du pays bwa, de colonies agricoles et commerçantes soninké.

2 -

Le royaume bambara de Ségou, à la limite des zones d'influence respectives des empires du Mali et du Sonraï, "prend naissance sur les ruines" de ces deux empires. "Il doit d'abord s'imposer

.....

(1) Cf. ci-contre, p. 71, fig. 15, Situation du pays bwa au XIXème siècle : les territoires de l'Ouest de la Volta Noire.

(2) G. Heyte, op. cité 39 ; p. 21.

(3) G. Heyte, op. cité 39 ; p. 21.

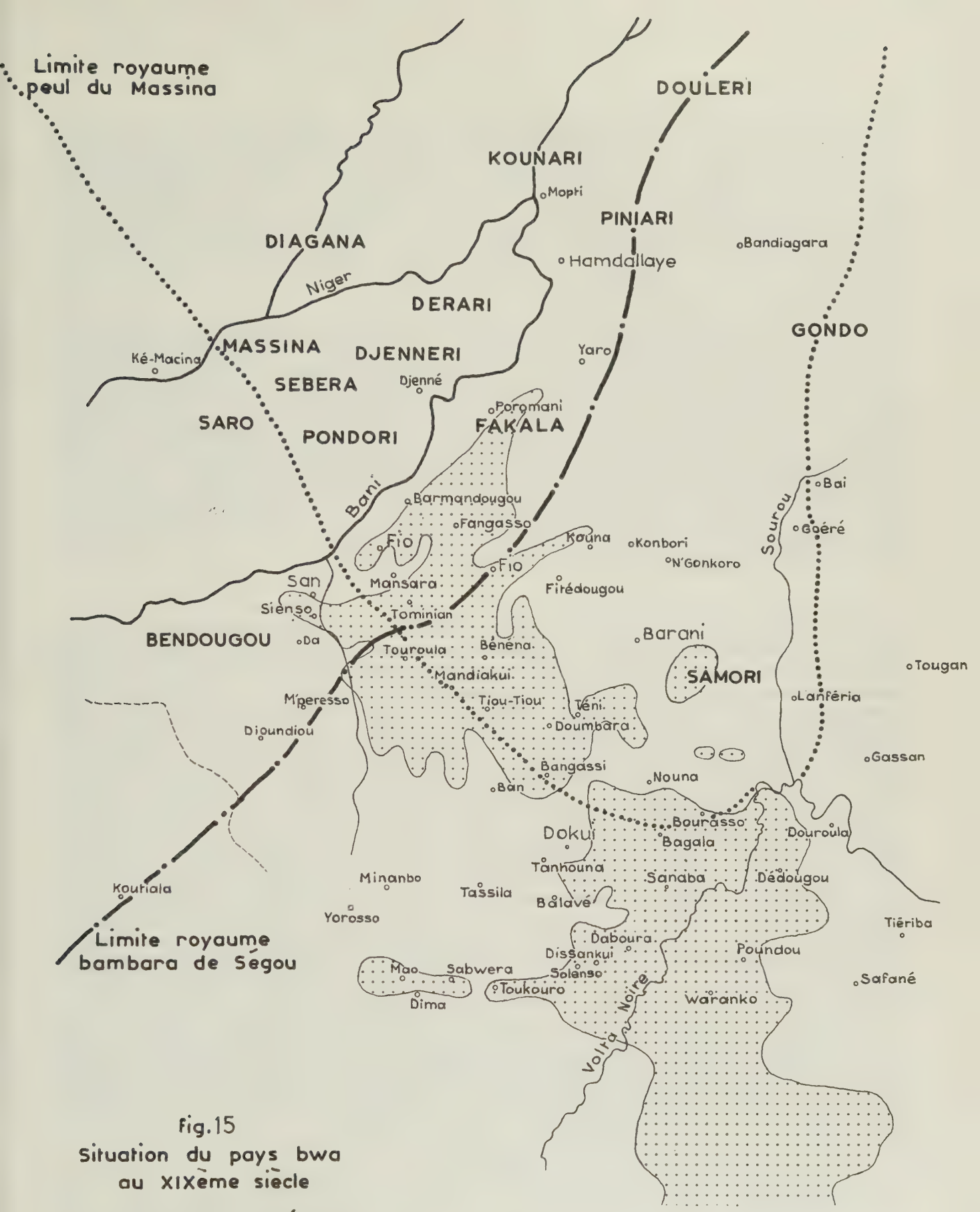


Fig.15
Situation du pays bwa au XIXème siècle

Les territoires de l'Ouest de la Volta Noire

aux multiples chefferies d'ethnie bambara qui vivent en parfaite anarchie. C'est à Mamari Coulibali - dit Biton - qu'est donné de jeter les fondations du royaume, en poussant ses limites territoriales jusqu'au Bani et à Djenné, et, au travers du Kaarta, en livrant une lutte féroce aux Massasi. N'Golo Diara, véritable fondateur de la dynastie, en 1770, porte ses armes jusqu'à Tombouctou, dans le Massina, dans le Minianka et, au Nord, sur Sokolo. Son fils Monzon poursuit la lutte dans le Kaarta, encore à Tombouctou qui refuse de payer le tribut et qu'il pille (1803) et dans le Sud (Bélédougou et Fouladougou). Les règnes suivants sont médiocres et, avec l'installation d'El Hadj Omar dans le Kaarta, le glas est sonné : Ali Diara, dernier roi, est fait prisonnier en 1862 et décapité l'année suivante"(1).

A l'apogée du royaume entre 1780 et 1810, les Bambara de Ségou commandent aux vallées du Niger et du Bani. A l'inverse de leurs prédécesseurs des empires du Mali et du Sonraï, ils s'avancent très à l'Est, occupant une grande partie du territoire du groupe bwa *dahâsyo* . Les communautés villageoises bwa ont bien tenté de s'opposer à la pénétration des colonnes armées bambara ; mais elles n'ont pas su se grouper et la résistance n'a été marquée que par quelques combats meurtriers. Les Bambara contrôlent tout le territoire situé à l'Ouest d'une ligne joignant approximativement Touroula, Tominian, Fangasso. Le *fama* (roi) de Ségou a confié à un chef marka, Tion Traoré, le commandement de la région. Tion Traoré réside à Saro, capitale de la province bambara située entre le Bani et le Niger, au Sud du Massina. Les villages soumis payent un tribut et sont, périodiquement, tenus de ravitailler les troupes qui transitent par la vallée du Bani. De plus, des bandes armées rançonnent les contrées situées plus à l'Est, entretenant dans tout l'arrière-pays, un état d'insécurité qui, sous d'autres influences, va s'étendre progressivement à tout le pays bwa.

3 -

A la domination bambara succède celle des Peul de l'empire du Massina. Depuis le XVème siècle, la zone d'inondation du Niger (Massina et provinces voisines : Sébéra, Diagana, Kounari, Dérari) est occupée par des Peul, en grande partie nomades, attachés à leurs croyances animistes. Organisés en chefferies de type clanique - chacune ayant à sa tête un *ardo* - ils sont vassaux des souverains de Ségou... L'empire peul "prend son départ avec le XIXème siècle, sous l'égide d'un théologien musulman, Cheikhou Amadou" (2). Celui-ci a vécu longtemps à Djenné, où il a acquis une solide réputation d'ascète et de contempteur, tant des idolâtres (les Peul animistes du Massina), que des mauvais serviteurs d'Allah (tous les marabouts qui se rendent coupables d'entorses à la *Tradition*). Après s'être vu interdire par les notables de la ville, inquiets de sa renommée grandissante, l'accès à la mosquée de Djenné, Cheikhou Amadou poursuit, depuis Roundé Sirou, près de Mopti, sa campagne de rénovation religieuse. Après le meurtre, par ses partisans, d'Ardo Guidado, prince héritier du Massina, il demande l'hospitalité à l'ardo du Sébéra ; celui-ci l'invite à s'installer à Noukouma (à 30 km. au Sud-Ouest de Mopti). Les princes peul du Massina, du Dérari, du Kounari..., comprenant le danger que représentent pour eux les visées musulmanes de Cheikhou Amadou, font alliance avec les Bambara du Saro et de Ségou. Les premières, les troupes bambara, renforcées d'éléments bwa recrutés par Tion Traoré dans les territoires de la vallée du Bani sous son commandement, assiègent Noukouma : leur échec décourage les troupes peul qui regagnent précipitamment leurs bases. Après une campagne éclair, Cheikhou Amadou est maître du Djenneri, du Sébéra, du Dérari, du Fakala, du Pondori... Les princes peul du Kounari et du Massina se rallient à lui.

La bataille de Noukouma (1818) marque le début de l'empire peul du Massina. Cheikhou Amadou installe une nouvelle capitale, Hamdallaye (à 20 km. au Sud de Mopti) et crée un état théocratique, la *dina*, doté d'une solide organisation administrative et financière. A son apogée (1840), cet état s'étend sur la totalité du delta intérieur du Niger, de Tombouctou à Djenné ; à l'Est, il atteint le Sourou et, au Sud, le sommet de la boucle de la Volta Noire.

.....

(1) Cf. G. Brasseur et G. Le Moal, op. cité **23** ; p. 7.
Cf. également G. Heyte, op. cité **39** ; p. 21.

(2) G. Brasseur et G. Le Moal, op. cité **23** ; p. 17.

Durant la majeure partie de son règne, Cheikhou Amadou doit lutter, aux frontières de ce qui constitue le coeur de la *dina* (Kounari, Diagana, Massina, Pondori, Fakala, Piniari...), tant contre les Bambara du Saro, qu'il ne pourra vaincre, ni dominer, que contre les Peul du plateau gréseux qui refusent de se convertir à l'islam intransigeant du prophète d'Hamdallaye. De plus, Cheikhou Amadou organise, très loin à l'extérieur, des raids de conquête placés sous le signe de la guerre sainte (expédition du Dyilgodyi, du Kaarta, de l'Issa Ber, campagne contre les Maures et les Touaregs , conquête de Tombouctou...).

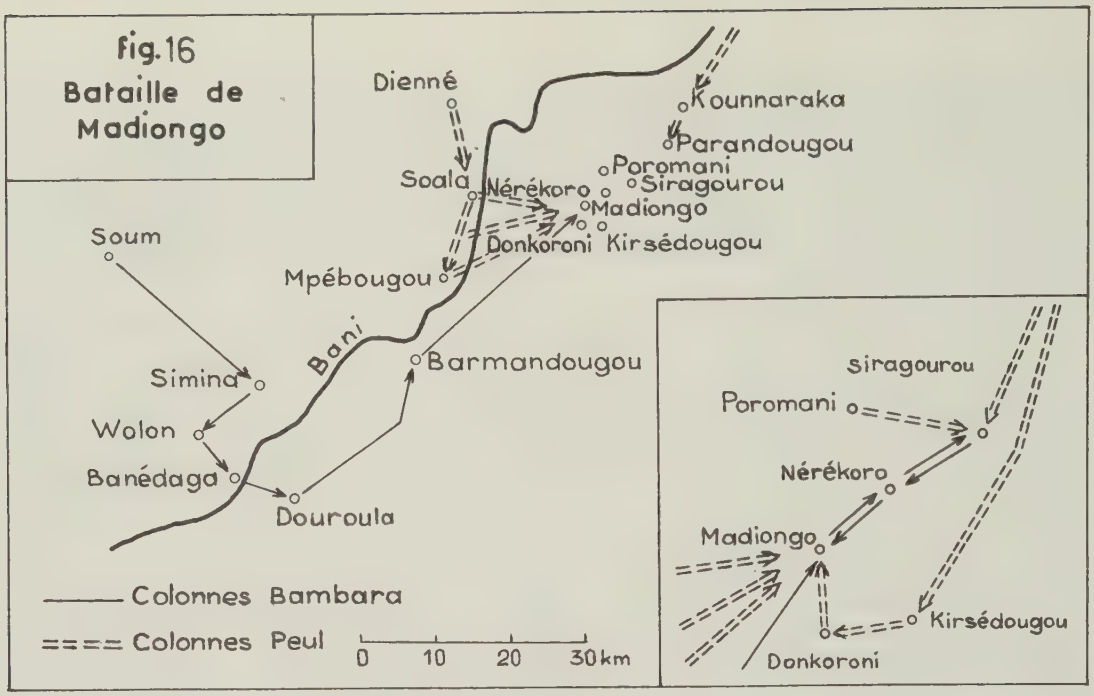
Dès le début de l'expansion de la *dina,* les Peul occupent le Fakala (à l'extrémité Nord de la zone de peuplement bwa de la vallée du Bani) ; ils installent un poste militaire à Poromani (à une vingtaine de km. au Nord de Poromou), pour surveiller la navigation sur le Bani et contrôler les mouvements de troupes dans la vallée du Bani (rive droite). De Poromani, les *talibé* (guerriers) de Cheikhou Amadou rayonnent vers le Sud, se ravitaillant en mil et en bétail dans les communautés villageoises bwa - déjà soumises aux *razzia* de bandes armées bambara, opérant, généralement pour leur propre compte, à partir de bases situées dans le Bendougou -. Au centre de la vallée du Bani, des groupes de Peul animistes qui, après l'échec des Bambara devant Noukouma, ont fui devant les troupes de Cheikhou Amadou et se sont installés près de Fangasso, ne tardent pas à se dresser contre l'autorité de leurs anciens alliés : devant les succès remportés par Cheikhou Amadou, ils envoient une délégation à Hamdallaye, font amende honorable et se convertissent à l'islam. Installés à Tiéminsindougou (aujoûrd'hui Mansara), ils sont rejoints par d'autres groupes peul venus de Farimaké (au Nord-Ouest du lac Débo) et du Kounari. Pendant quelque temps, la petite principauté de Tiéminsindougou constitue le fer de lance avancé des troupes de la *dina* qui disputent aux Bambara le contrôle des territoires bwa de la vallée du Bani.

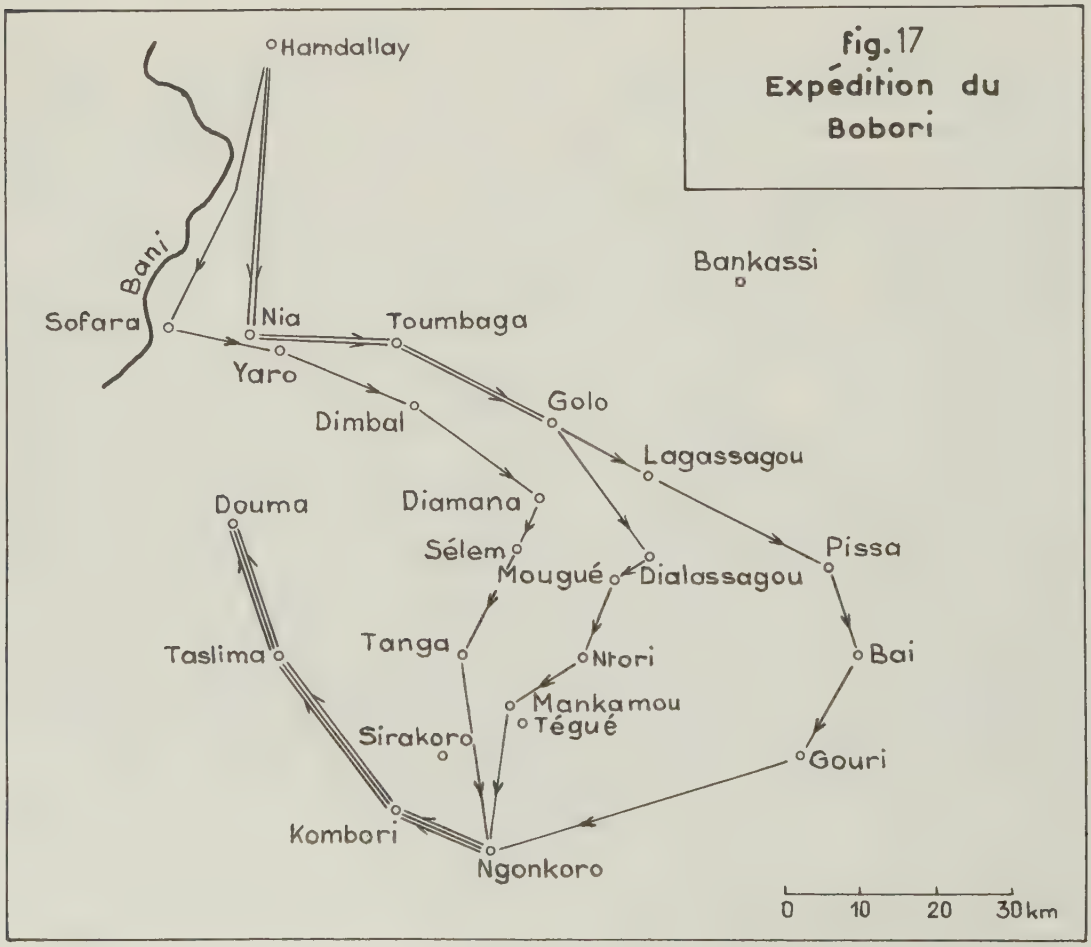
Le récit, emprunté à A.H. Ba et J. Daget (1), d'une expédition bambara dans la vallée du Bani (2) illustre, tant l'insécurité qui règne dans la région, que les exactions dont sont victimes les populations bwa et marka. Vers 1830, les Bambara du Saro, sous la direction de Falé Tangara, décident une opération d'envergure contre Cheikhou Amadou. Au lieu d'attaquer le Pondori et le Djenneri, à proximité immédiate de ses bases, Falé Tangara décide de tourner le dispositif de défense des Peul. Après s'être ravitaillé dans la région de Soum et fait halte à Si, où il laisse quelques guerriers, il descend sur Wolon puis, avec toute son armée, traverse le Bani à Banédaga ; arrivé sur la rive droite, il marche sur Baramandougou, "un des greniers de Djenné et du Fakala" ; sur son chemin, il détruit plusieurs villages, enlève des troupeaux, pille les récoltes ; Bwa et Marka prennent la fuite à son approche... Cheikhou Amadou, informé de la marche de Falé Tangara, donne l'ordre à l'un de ses chefs de guerre, Gouro Malado, qui "patrouillait dans le Fakala", de se porter à la rencontre des Bambara ; une colonne de secours, partie de Hamdallaye, opère la jonction avec les forces de Gouro Malado à Kounnaraka... Cependant, les Bambara, qui n'ont rencontré aucune résistance depuis leur départ du Saro, ne font que "boire, manger, chanter et danser dans tous les villages traversés". Falé Tangara, convaincu que les Peul ont fui, vient camper à Madiongo, "dans le but de razzier toute la région de Poromani"... Arrivé à Parandougou, Gouro Malado qui a égrené des groupes de combat tout le long de la rive gauche du Bani, de Soala à Mpébougou, capture "quelques guerriers bambara qui razziaient pour leur propre compte". Fort des renseignements obtenus, il décide de contourner Madiongo où Falé Tangara fait ripaille, et, après avoir disposé des troupes de choc sur tout le parcours, de Parandougou à Kirsédougou, "d'attaquer les Bambara de flanc et de les culbuter dans les zones marécageuses inhabitées de la rive droite du Bani". La manoeuvre réussira et les Bambara, assiégés dans Madiongo, où ils ont dû se retrancher après un engagement meurtrier à Siragourou, devront se rendre : emmenés en captivité à Hamdallaye, épargnés sur l'intervention du chef peul de Djenné, ils s'installeront dans le Dérari (au Nord de Fakala).

Quelques années plus tard, Cheikhou Amadou crée , dans la vallée du Bani, deux nouvelles provinces intégrées à la *dina.* A la tête de la première, qui englobe les territoires contrôlés de l'ancienne province bambara du Bendougou, il place l'Almany de San ; la seconde, qui inclut le terri-

(1) A.H. Ba et J. Daget, L'empire Peul du Massina (1818-1853), Bamako, Institut Français d'Afrique Noire, Centre du Soudan, 1955, 306 p., nomb. ill. ; pp. 140-147.

(2) Cf. ci-dessous p.74 , fig. 16, La bataille de Madiongo.





Repris de A.-H. Ba et J. Daget

toire des Peul de Tiéminsindougou et, théoriquement, fait la jonction entre le Bendougou et le Fakala sera commandée par l'Almany de Fio (village situé près de Monisso). Cette implantation administrative et militaire, si elle ne ramène pas la paix dans la vallée, permet à Cheikhou Amadou de lever de nouveaux contingents d'archers bwa pour ses expéditions lointaines.

L'arrière-pays bwa de la vallée du Bani est soumis, lui aussi, aux séquelles de l'action missionnaire entreprise par Cheikhou Amadou. La présence, ancienne, sur le plateau gréseux et dans la vallée du Sourou, de forts groupements peul attire l'attention des membres du Grand Conseil de la *dina* sur ces régions, demeurées jusqu'alors à l'abri des incursions des groupes armés opérant sur la rive droite du Bani. Alfa Samba Fouta, celui des grands conseillers "qui connaissait le mieux les peuples au Sud de Hamdallaye, dont le courage à la guerre était aussi notoire que leur aversion pour l'islam" est chargé de la conversion des Bwa du Bobori et des Peuls du plateau gréseux et du Samori. Il organise plusieurs raids contre les Bwa, soutenus et conseillés par les Peul de Ngonkoro (à 82 km. au Sud-Est de Sofara) et de Barani. Ces raids, qui s'accompagnent de brigandages , ruinent les communautés villageoises.

Vers 1840, Cheikhou Amadou a besoin de captifs et de ravitaillement : Alpha Samba Fouta traverse le Fakala, occupe Kouna et razzie tous les villages avoisinants ; il s'avance même jusqu'aux environs de Nouna où il occupe et pille quelques villages bwa. A l'issue de cette campagne, le Grand Conseil de la *dina* confie à un marabout, Ouomou Oumarou, le commandement du pays bwa de l'Est du Bendougou.

De leur côté, les Peul de Ngonkoro et de Barani ne demeurent pas inactifs. Ndiobo Maliki Séga, chef de Barani, "grand aventurier et pillard intrépide", a, avant les débuts de la *dina,* prêté son concours à Guéladio, *ardo* du Kounari, alors en lutte contre Cheikhou Amadou ; à la tête d'un contingent de trois cents cavaliers, il s'est joint aux troupes coalisées qui encerclent Noukouma . Après la défaite des troupes bambara et la fuite de Guéladio qui regagne précipitamment sa capitale Goundaka, Ndiobo Maliki Ségou prend la brousse avec ses hommes et rançonne le Samori, le Bendougou... poussant même jusqu'au pays lobi... L'insécurité s'installe dans tout le pays bwa, de la rive gauche de la Volta Noire à la rive droite du Bani. Une campagne d'Alfa Samba Fouta contre les Peul de Ngonkoro qui ne cessent de harceler les ressortissants du Massina qui circulent dans le pays, amènera la soumission des Peul du Sourou et du Samori... (1). Les Peul de Barani n'en continueront pas moins leurs raids de pillage dans les contrées bwa et bobo.

Après la mort de Cheikhou Amadou, en 1845, son fils, Amadou Cheikhou, poursuit la politique de son père ; pour maintenir l'intégrité territoriale de la *dina,* il doit lutter contre les Touareg , les Bambara du Kala (rive gauche du Niger) et du Saro et, de nouveau, les Peul de Ngonkoro.

Le pays de Ngonkoro a pour chef, à cette époque, un éleveur guerrier nommé Daba Hâli. Daba Hâli, "pour assurer la sauvegarde de son territoire et de ses biens", a recherché l'alliance d'Amadou Cheikhou. Cependant, certains membres du Grand Conseil de la *dina* reprochent à Daba Hâli "la tiédeur de sa foi, ses négligences religieuses et ses nombreuses transgressions graves". La vérité est que les Peul de Ngonkoro, comme ceux de Barani et du Samori, n'ont jamais accepté la tutelle d'Hamdallaye : encore très imprégnés de croyances *animistes,* ils n'ont retenu de l'aventure de Cheikhou Amadou que son aspect politique : le réveil de l'ethnie peul et l'assujettissement des populations agricoles autochtones... A la suite de manoeuvres malveillantes d'Alfa Ibrahima Nambolé , secrétaire public chargé de la rédaction de la correspondance administrative d'Amadou Cheikhou , adversaire déterminé de Daba Hâli, le Grand Conseil de la *dina* décide une action militaire contre Ngonkoro. Cette action a été décrite par A.H. Ba et J. Daget (2) : à l'appel de Daba Hâli, tous les Peul du plateau gréseux et des bords du Sourou se sont coalisés ; leurs troupes - des détachements de cavaliers encadrant des contingents d'archers samo, marka, bwa, recrutés dans les territoires contrôlés - se heurtent, à Fittédougou (près de Kombori, place forte avancée des Peul de Ngonkoro), ...

(1) Cette campagne est décrite par A.H. Ba et J.Daget (op cité note (1) p. 73 ; pp. 160-166) sous le titre "expédition du Bobori". Nous avons reproduit, à titre de document, la carte de la campagne dressée par les auteurs (Cf. ci-dessus p. 74 , fig. 17, Expédition du Bobori).

(2) A.H. Ba et J. Daget, op. cité note (1) p. 73 ; pp. 268-272.

aux trois colonnes envoyées d'Hamdallaye : la bataille dure toute une journée ; vers le soir les Samo et les Bwa, "qui ont épuisé tous leurs traits", se débandent, entraînant avec eux les Marka ; une fois encore les armées de la *dina*, mieux aguerries, l'emportent. Daba Hâli se réfugie dans le Bendougou.

Ces quelques récits ne retracent que quelques-unes des campagnes militaires conduites par Cheikhou Amadou et ses successeurs dans les territoires bwa soumis à l'autorité, toute nominale, de la *dina*. Aujourd'hui encore, malgré le très beau livre d'A.H. Ba et J. Daget, il est malaisé d'établir une chronologie exacte de ces campagnes, de les distinguer des raids et *razzia*, plus localisés, que multipliaient partisans et adversaires de la *dina*, troupes régulières et bandes incontrôlées... Avec l'empire peul du Massina, c'est tout le pays bwa de la Volta Noire qui entre dans un cycle de violence qui ne s'achèvera qu'avec l'écrasement de la révolte de 1916... Si la vallée du Bani demeure l'un des lieux d'affrontement privilégiés de tous ceux qui rêvent de reconstruire les anciens empires soudanais, le réveil politique de l'ethnie peul fait sentir ses effets loin au coeur du pays bwa. L'empire peul du Massina s'effondrera mais les principautés peul du plateau gréseux continueront à dominer et à ruiner les communautés villageoises bwa de l'intérieur.

4 -

En 1861, El Hadj Omar et les Toucouleur du Fouta Djalon s'emparent de Ségou ; l'année suivante, ils marchent contre les Peul du Massina. Après avoir détruit Si, sur la rive gauche du Bani, ils s'emparent de tout le Bendougou. Poursuivant leur route, ils investissent Hamdallaye, d'où ils chassent Amadou Cissé, le dernier souverain de l'empire du Massina (1). L'un des fils d'Amadou Cissé, Balobo Amadou Cissé, se réfugie à Fio et s'y constitue un état ayant pour limites Sienso, Da, Dioundou et M'Peresso (2). Cet état subsistera jusqu'à l'arrivée des troupes françaises... De son côté, El Hadj Omar qui, après la prise d'Hamdallaye a lancé une expédition jusqu'à Tombouctou, "ne réussit pas à briser la résistance des Bambara et des Peul : ses soldats, presque tous Toucouleur, apparaissent comme des conquérants. Bien peu de gens du pays adhèrent à sa doctrine et à son parti. C'est en combattant les Peul du Massina, révoltés, qu'il trouve la mort en 1864" (3). Son fils Ahmadou, lui succède à Ségou ; un autre de ses fils, Aguibou, représente le pouvoir toucouleur au Massina.

En 1865, les Bambara essaient en vain de chasser Ahmadou ; malgré les révoltes incessantes de ses vassaux, celui-ci tient, tant bien que mal, le royaume de son père. En 1890, Archinard s'empare de Ségou ; l'année suivante, les troupes françaises s'installent dans le pays, à la suite du traité signé par le commandant Monteil avec l'Almany de San. En 1893 enfin, la colonne Archinard occupe Djenné, Mopti et Bandiagara.

5 -

C'est probablement aux environs de 1825, durant les premières années de la *dina* que des pillards peul, chassés du Massina par les guerriers de Cheikhou Amadou (4), investissent de nombreux villages du plateau gréseux : Bangassi, Siguidé, Yalan, Koro, Niémini, Banankoro, Sikogo... Ils chassent les habitants, des Bwa appartenant au sous-groupe ***dahâsyo*** et s'installent à leur place (5).

. . . . . .

(1) "A la suite des bandes d'El Hadj Omar, des Marka arrivent de l'Ouest et viennent grossir les établissements marka déjà existants dans la région. A cette époque se rattache l'essor de Baramandougou, village bwa auquel les Marka donnent une rapide impulsion, en faisant un marché important et un pont sur le Bani" G. Heyte, op. cité 39 ; p. 22.

(2) Cf. G. Heyte, op. cité 39 ; p. 22.

(3) Djibril Tamsir Niane et J. Suret-Canale, Histoire de l'Afrique Occidentale, Conakry, Edition du Ministère de l'Education Nationale de la République de Guinée, 1960, 167 p, 22 cartes ; pp. 61-62.

(4) A la suite, semble-t-il, d'une querelle de marché ; cf. P. Lobstein, cercle de Nouna, rapport annuel 1959 (Archives du cercle de Nouna 1959), 91 p, dactylographié ; note 4, p. 28.

(5) Cf. P. Lobstein, op. cité note (4) ci-dessus ; p. 28.

Cheikhou Amadou et le Grand Conseil de la *dina* confient à Balobo Boubacar le commandement de cette fraction peul (1), plus portée vers le maniement des armes que vers les activités pastorales. Balobo Boubacar s'installe à Dokuy, à une date qu'il est impossible de préciser : l'Etat peul de Dokuy est né ; il subsistera jusqu'à l'arrivée des troupes françaises et même au-delà, l'administration militaire s'appuyant sur l'appareil répressif peul pour contrôler les communautés agricoles bwa et bobo.

Devant l'arrivée massive de compatriotes convertis à l'islam (voie Quadriya Bekaya), les communautés de Peul animistes installées depuis un siècle environ dans le pays, se réfugient, en grand nombre, dans les villages bwa de la vallée de la Volta Noire (rive gauche) ; rebelles à l'islam, elles s'intègreront progressivement à leur nouveau milieu ethnique et donneront naissance à ces familles ***boofwa*** (B. Bwa-Peul) que l'on rencontre dans presque tous les villages bwa égrenés dans la vallée, de Nouna à Solenso (2).

Jusqu'en 1860-1870, les Peul de Dokuy se contentent, semble-t-il, d'organiser des raids de pillage dans la vallée de la Volta Noire et sur le plateau gréseux. Des bandes de cavaliers circulent dans le pays, s'emparent des cultivateurs surpris en brousse, les vendent comme esclaves ou les libèrent contre remise d'une rançon ; ils investissent les villages lorsque les travailleurs sont aux champs, pillent les greniers, se saisissent des troupeaux, emmènent les femmes et les enfants qui n'ont pu s'enfuir à temps pour se dissimuler "dans les fourrés"... Pour accroître leurs chances d'échapper à ces raids, les petits hameaux bwa se regroupent, constituant de gros villages rapidement barricadés lorsque la présence d'une colonne de cavaliers peul est signalée.

• • •

Lorsque les Peul de l'Ouest du plateau gréseux, commandés par Malek Sidibé, doivent fuir devant les *sofa* toucouleur d'El Hadj Omar, ils pensent tout naturellement à se réfugier dans la région de Barani, où certains des leurs sont déjà installés ; à leur tour, ils investissent de nombreux villages bwa dont les habitants doivent fuir vers le Sud (région de Doumbara)... Cependant, la principauté peul de Barani passe sous l'autorité, plus nominale qu'effective, d'El Hadj Omar puis de son fils Aguibou - ce qui amène la conversion de la majeure partie de ses ressortissants à la voie Tidjania, plus souple dans sa doctrine que la voie Quadriya imposée aux Peuls animistes par Cheikhou Amadou (3) -. Vers 1865-1870 probablement, l'un des fils de Malek Sidibé, Ouidi, qui a été, pendant deux ans, sofa d'El Hadj Omar, détrône son frère Dian qui a succédé à Malek à la tête de la principauté de Barani. Dian se réfugie à Dokuy.

Sous prétexte de prosélytisme religieux (4) - la principauté de Barani est entièrement gagnée au Tidjanisme -, Ouidi Sidibé poursuit une politique d'expansion qui l'amène à placer sous son autorité la quasi-totalité des villages bwa, dogon et marka de la région de Barani. Cependant, il se heurte, dans ses tentatives pour agrandir son état, tant à Seydou Amadou, descendant d'El Hadj

.....

(1) La fiche de renseignements concernant Saloum Sangaré (souverain de Dokuy à l'arrivée des troupes françaises) - fiche établie le 1/4/1899 par le capitaine Berger - indique la généalogie suivante : "Petit-fils de Demba; Cheikhou Amadou, après avoir vaincu les Peul du Massina, donna à Balobo Boubacar, à qui succéda Demba, le commandement des Peul de Dokuy. Mamadou, fils de Demba, succéda à ce dernier, puis à la mort de Mamadou, son autorité passa à Saloum" - cf. P. Lobstein, op. cité note (4) p. 76 ; p. 29.

(2) Reconnaissables seulement à leur patronyme (Sangaré), les ***boofwa*** ont renoncé presque entièrement au genre de vie peul : si certains d'entre eux possèdent encore quelques têtes de bétail, tous vivent, en fait, de l'agriculture. Parlant le ***bwamu***, participant à toutes les activités sociales et religieuses bwa, ils ne se distinguent des cultivateurs que par quelques traits culturels secondaires. Leur intégration à la société bwa constitue un exemple particulièrement remarquable - en raison de l'hétérogénéité radicale des cultures bwa et peul - d'un processus d'assimilation inter-ethnique dont le rôle, en Afrique de l'Ouest, a été trop longtemps méconnu.

(3) P. Lobstein, op. cité note (4) p. 76 ; pp. 30-31.

(4) En fait, Ouidi Sidibé ne supportait pas mieux la prééminence toucouleur - fût-elle tidjaniste - que ses ancêtres n'avaient supporté la domination des Peul - de secte quadriya - du Massina ; d'où ses démêlés avec Aguibou ; cf. P. Lobstein, op. cité note (4) p. 76 ; p. 31.

Omar, qui règne sur un petit état peul englobant le Sud de la plaine du Gondo et le Nord de la vallée du Sourou, qu'à Saloum Sangaré, alors à la tête de la principauté peul de Dokuy... Quelques années avant l'arrivée des troupes françaises, Ouidi Sidibé tente de conquérir les villages samo et marka de la rive orientale du Sourou, ainsi que les villages marka de la boucle de la Volta Noire (Dafina). Il doit alors lutter contre le chef marka musulman El Hadj Omar (de Boussé) qui "dans le pays pana, la partie Nord-Ouest du pays samo et le pays marka jusqu'à Gasan" mène de front "la guerre sainte pour la propagation de la loi islamique et le trafic des esclaves"... Vers la fin du siècle, la puissance des Peul de Barani commence à s'effondrer et l'arrivée des troupes françaises, descendant de Bandiagara, met un terme aux conquêtes de Ouidi Sidibé (1897).

• • •

A l'époque où Ouidi Sidibé rêve de se tailler, sur les ruines de l'empire peul du Massina et de l'empire toucouleur d'El Hadj Omar, un état à la mesure de ses ambitions, les successeurs de Balobo Boubacar à la tête de la principauté peul de Dokuy, accroissent leur pression sur le pays bwa et bobo de la rive gauche de la Volta Noire. Les remous provoqués par les campagnes d'El Hadj Omar ont peu atteint la fraction peul de Dokuy, "protégée naturellement de l'invasion par les contreforts de la falaise" (1). Demeurés fidèles à la voie Quadriya (2), les Peul de Dokuy se préoccupent assez peu de répandre l'islam parmi les communautés villageoises animistes qu'ils dominent par la force des armes ; ils forment un état essentiellement guerrier qui tire une bonne partie de ses ressources de la traite des esclaves... Vers 1870-1875, Saloum Sangaré, alors souverain de Dokuy, commande environ 140 villages bwa, bobo, bobo-dyoula situés, tant au Sud, qu'à l'Est de Dokuy (3). Aux raids de pillage des premières décades de la domination peul, a succédé une exploitation économique organisée du pays : outre les prestations en nature (mil, chèvres, poulets...) auxquelles elles sont périodiquement astreintes, les communautés villageoises doivent à l'Etat de Dokuy, un impôt annuel payable en cauris (dénommé par les Bwa ***pwesya*** - non sans humour - ***fwa woroko kwiya*** : les cauris pour la kola des Peul) ; faute de pouvoir s'acquitter en numéraire de cet impôt, les villageois sont imposés d'un certain nombre de jeunes gens, garçons ou filles, qui sont ensuite vendus comme esclaves sur les marchés minyanka ou marka de l'Ouest du plateau gréseux, ou même échangés, sur ces mêmes marchés, contre d'autres esclaves, revendus sur les marchés bwa ou bobo...

Nous avons indiqué que, chassé de son trône par son frère Ouidi, Dian Sidibé, souverain de Barani, s'est, vers 1865-1870, réfugié à Dokuy : il s'ensuit un long conflit entre les deux états peul du plateau gréseux, conflit qu'avivent les querelles religieuses entre partisans de la voie Quadriya (Peul de Dokuy) et partisans de la voie Tidjania (Peul de Barani)... Des deux côtés, des archers bwa et bobo sont recrutés pour prêter main-forte aux cavaliers. Cette guerre de harcèlement ne cessera qu'avec l'arrivée des troupes françaises... De même, entre 1885 et 1895, les Peul de Dokuy organisent, presque chaque année, des expéditions militaires contre les Bobo-Dyoula de Sya - occasion de brigandage en pays bobo (4).

LES TERRITOIRES DE L'INTERIEUR DE LA BOUCLE DE LA VOLTA NOIRE

L'histoire de la région qui s'étend entre Sya (Bobo-Dioulasso) et Kong est trop incertaine et les divergences entre historiens trop profondes pour que nous l'évoquions longuement ; du moins devons-nous en définir le cadre et montrer que l'existence, à partir du XVIIIème siècle, de plusieurs foyers d'ambitions commerciales et politiques a entretenu, dans toutes les contrées bwa de l'intérieur

. . . . . .

(1) Cf. P. Lobstein, op. cité note (4) p. 76 ; note (3) p. 29.

(2) Aujourd'hui encore la majorité des Peul du canton de Dokuy suivent la voie Quadriya. Il en est de même du petit noyau bobo-dyoula de Dima.

(3) Essentiellement les villages qui constituent l'actuelle subdivision de Solenso (cercle de Nouna) et le Nord du cercle de Bobo-Dioulasso.

(4) Cf. G. Chéron, op. cité 70 ; p. 219.

de la boucle de la Volta Noire, un climat de trouble et d'insécurité proche de celui que nous avons vu s'établir, à partir du XIXème siècle, dans les pays bwa de la vallée du Bani, du plateau gréseux et de la rive gauche de la Volta.

1 -

D'origine soninké (1), les Dyoula qui vont être à l'origine de la création de l'Etat de Kong se détachèrent très tôt du groupe mandé-Nord ; "ils occupèrent le Djenneri, venant donc du Massina, centre de la diaspora mandé-Nord" (2) ; de là, ils essaimèrent dans la boucle du Niger. Selon G. Le Moal, suivant en cela M. Delafosse (3), les Dyoula, au moment de la fondation définitive de Djenné par les Soninké (1240 ?), avaient déjà pénétré fort loin dans la boucle du Niger car ils étaient à Bégho (Ghana actuel), d'où ils partirent fonder Bondoukou et Kong (XVème siècle) (4) ; selon Y. Person, par contre, les Dyoula n'auraient essaimé dans la boucle du Niger qu'à partir du XVIème siècle (5) et "la ville dyoula" de Kong n'aurait été fondée que tardivement.

L'origine des Bobo-Dyoula de Sya a donné lieu, elle aussi, à des controverses. Pour G. Le Moal, "la lointaine origine des Bobo-Dyoula se retrouve dans ces Mandé du Sud qui se formèrent au Fouta-Djalon ; les uns descendirent vers le Sud jusqu'à la côte, englobant les populations côtières pour former les Sousou ; certains restèrent sur place (Dialonké) ; d'autres (ceux de Labé surtout) gagnèrent l'actuelle Côte-d'Ivoire. En passant, ils se mêlèrent aux autochtones, formant les peuples Toma, Guerzé, Dan, etc... Un courant atteignit la région de Diébougou puis de Bobo-Dioulasso (XIVème siècle), tandis qu'une autre partie allait constituer le peuple samo. Les Mandé installés à Sya (Bobo-Dioulasso) se fusionnèrent avec les autochtones bobo, donnant un premier mélange Bobo-Dyoula avant le terme" (6). M. Delafosse situe cette migration, que nous avons déjà évoquée précédemment (7), au XVIème siècle ; selon lui, des Mandé-Sud émigrèrent de Kong et se portèrent vers le Nord ; arrivés dans la région située au Nord de Diébougou, ils se heurtèrent aux "Bobo-Niénigué" (Bwa) ; refoulés, ils se rabattirent vers le Sud (région de Lorhosso), puis vers le Nord-Ouest où ils attei-

.....

(1) "Les Dyoula proviennent, assurément, de la même souche que les Soninké, mais ils se sont séparés d'eux avant que ces derniers aient été modifiés par leur contact, dans le Nord du Sahel, avec les Judéo-Syriens et les Maures, et c'est pour cela qu'ils ont mieux conservé le type mandé primitif et que leur langue ne se différencie que très peu de celle des Malinké et est, en tout cas, beaucoup plus voisine des dialectes mandé du centre qu'elle ne l'est du soninké" (M. Delafosse, op. cité 32, I ; p. 279).

Y. Person (op. cité 83 ; p. 58) remarque de son côté : "Bien que la majorité des clans (diamu) dyula soit certainement d'origine soninké, je crois qu'il convient d'éviter de dire que les Dyula sont des Soninké : d'abord parce qu'ils ont absorbé d'autres éléments, et surtout parce qu'à la suite de leur séjour prolongé sur le Niger, ils se sont entièrement assimilés aux Malinké : il vaut mieux dire, comme c'est l'usage en Haute-Guinée, que ce sont des Malinké musulmans, des Malinké Mori".

(2) G. Le Moal, op. cité 47 ; p. 14. "Au Djenneri, les Dyoula reçurent l'apport des Konaté, après l'éclatement du royaume du Ouagadou".

(3) "(Les Dyoula), que toutes leurs traditions font venir de Djenné, étaient déjà répandus dans toute la boucle du Niger et jusque sur la basse Volta avant la fondation de Djenné par les Soninké en 1240, puisque nous les trouvons fortement installés à Bégho (Ghana), près du coude Sud de la Volta Noire et de la lisière septentrionale de la grande forêt, dès le XIème siècle ; ils étaient même déjà en partie musulmans à cette époque, d'après la tradition, alors que... les Soninké de Djenné et du Diaga ne devaient se convertir en masse que vers le début du XIVème siècle" (M. Delafosse, op. cité 32, I ; p. 279).

(4) G. Le Moal, op. cité 47 ; p. 14.

(5) Y. Person, op. cité 83 ; p. 58.

(6) G. Le Moal, op. cité 47 ; p. 15.

(7) Cf. ci-dessus pp. 43-44, le commentaire sur la légende de Timina.

gnirent le territoire de Sya (1). Si l'on excepte la datation des évènements, les deux versions sont, on le voit, très proches l'une de l'autre. Pour Y. Person, par contre, les Bobo-Dyoula "n'ont rien de commun avec les Dialonké ou autres Mandé du Sud" ; cet auteur ajoute : "Je suis convaincu qu'ils proviennent d'un métissage des Bobo (Fing), mis en place au XVème siècle (2)... avec des vrais Dyoula, Malinké et Dialonké, venus sans doute de la vallée du Niger. Il s'agirait donc de la première vague dyoula (XVIème-XVIIème siècles), antérieure aux Ouattara et à la fondation des royaumes historiques (XVIIIème siècle)" (3). Sans prendre parti entre ces versions contradictoires, il est permis de conclure que, dès le XVIème siècle - et probablement antérieurement - la région de Sya fut un centre de colonisation mandé-Sud ou dyoula. "Ces Mandé se fondirent avec les populations autochtones (Bobo et sans doute Tiéfo, Vigué...)" (4), formant un groupe original vers lequel se sentirent tout naturellement attirés les Dyoula de Kong.

2 -

Peut-on définir la situation politique qui règne dans la région avant l'invasion des Dyoula de Kong ? Le Gouïriko, le pays "au delà de la longue étape" (5), est un vaste territoire qui s'étend des rives de la Comoé au Massina ; limité à l'Ouest par le pays sénoufo et minianka, à l'Est par le pays gourounsi, il englobe tout le bassin supérieur de la Volta Noire. Les différents peuples qui l'habitent : Tiéfo, Vigué, Gan, Dorosyé, Komono, Gouin, Turka, Toussian, Karaboro, Bobo, Bwa ont échappé, jusqu'alors, à la domination étrangère ; ils vivent, sinon "en état d'hostilité réciproque, du moins en marge les uns des autres. L'absence d'organisation politique à pouvoir centralisé est générale. Il n'y a de véritable autorité que celle du chef de famille, avec, au-dessus de lui, l'autorité, assez théorique, d'un chef de village, en même temps chef des coutumes... Au dessus de l'organisation villageoise, il n'y a rien : aucun chef de canton ou de tribu" (6). Les luttes armées entre villages proches sont fréquentes, ce qui amène parfois la conclusion d'alliances militaires et l'émergence politique de quelques villages "forts" ; cependant, ces alliances, aussi vite dénoncées que conclues, se neutralisent mutuellement et l'influence des villages protecteurs ne s'exerce, généralement, que pendant la durée des hostilités (7).

3 -

Vers la fin du XVIIème siècle, "un habile et laborieux tisserand, Tiéba Ouattara, d'origine soudanaise, vient s'installer à Kong. Ses trois fils s'incorporent aussitôt dans l'armée du souverain règnant, Kéréou Sésouma. L'aîné des Ouattara, Sékou, conquiert rapidement, par sa bravoure, le commandement d'un important corps d'armée ; puis, se révoltant contre son chef, il lui enlève les

.....

(1) "Là, une partie d'entre eux se mêlèrent à des Bobo pour donner naissance au groupe Sya (en réalité Bobo-Dyoula), tandis que d'autres continuaient vers l'Ouest et contribuaient à la formation des Samorho", M. Delafosse, op. cité 32, I ; p. 299.

(2) Pour cet auteur, rappelons-le, les Bobo ne seraient pas des "autochtones" ; ils auraient émigré de la vallée du Dion au XVème siècle (légende de Timina).

(3) Y. Person, op. cité 83 ; p. 59.

(4) G. Le Moal, op. cité 47 ; p. 15.

(5) Du nom que lui donnait les habitants de Kong.

(6) J. Hébert, Une page d'histoire voltaïque : Amoro, chef des Tiéfo, *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, XX, série B., n° 3-4, juillet-octobre 1958, pp. 377-405 ; p. 381. Cet auteur s'appuie, pour sa description du Gouïriko avant la période de domination dyoula, sur les travaux, en grande partie inédits, de D. Traoré ; cf. en particulier : D. Traoré, Notes pouvant servir à l'histoire de l'Ouest-Volta.

(7) Cf. sur ce problème, J. Capron, op. cité 26 ; pp. 155-157.

fig. 18

Situation du pays bwa au XIXème siècle

Les territoires de l'intérieur de la boucle de la Volta Noire

insignes royaux et devient souverain incontesté du royaume de Kong" (1). Vers 1715-1720, quand le royaume de Kong a atteint son apogée, Famagan, frère de Sékou, "décide de se tailler un royaume, sans nuire à son frère, et part vers le Nord avec une armée dyoula. Il conquiert rapidement tout le pays bobo qu'il a trouvé pratiquement sans maître. Il saccage les provinces Komono, Vigué, Dorobé, Dafing (Marka), Bwa, Samo et s'arrête sur les bords du fleuve Niger. Réunissant tous les peuples conquis sous son autorité, il constitue ainsi un vaste empire dyoula" (2).

Famagan Ouattara a été aidé, dans la conquête du pays bobo, par Molo Sanou, un commerçant bobo-dyoula appartenant à l'une des familles les plus influentes de Sya (3). Pour récompenser Molo Sanou, Famagan lui donne la chefferie de Sya et de tout le pays bobo et bwa, moins quelques villages indépendants : ainsi est créée, presque simultanément avec la dynastie Ouattara de Kong, la dynastie Sanou de Sya (4).

A la mort de Sékou Ouattara, Famagan se rend à Kong, s'empare des insignes royaux de son frère mais meurt sur le chemin du retour, à Bouna, vers 1730. Le fils aîné de Sékou Ouattara, Kombi prend le commandement du royaume de Kong, cependant que le fils de Famagan Ouattara, Famagan Denn Tiéba, conserve celui du royaume du Gouïriko (5).

Vers la même époque, un fils (ou petit-fils) de Sékou Ouattara, Kéré-Mory, "qu'accompagnait probablement Bamba, son demi-frère et vrai chef de l'expédition" (6), attaque le pays turka, puis le Kénédougou, le Minianka, continue sa poussée jusqu'à Sofara (en ravageant le pays bwa de la vallée du Bani). C'est lui, probablement, qui assiège "vainement Mamari Coulibali (7) dans Ségou" (8).

. . . . . .

(1) M. Guilhem, Précis d'Histoire de l'Ouest Africain, Paris, Ligel, 1961, 198 p., nombr. illustrations ; p. 112 ; ibidem, Précis d'Histoire de la Haute-Volta (en collaboration avec J. Hébert), Paris, Ligel, 1961, 125 p., nombr. illustrations. Nous avons retenu, pour cette brève évocation de l'histoire des royaumes de Kong et du Gouïriko, la chronologie proposée par cet auteur, la plus vraisemblable dans l'état actuel de la documentation. Nous signalerons, au passage, quelques-unes des incertitudes - elles sont innombrables - qui subsistent quant à la datation de certains événements. En fait, les recherches historiques, dans cette partie de l'Ouest Africain, n'en sont encore qu'à une phase d'approche. Des traditions orales ont été recueillies - en particulier par des missionnaires - ; mais elles n'ont guère été soumises à la critique historique ; de plus, le cadre même de leur recueil - le groupe ethnique (cf. quelques-unes des références bibliographiques) - ne permet guère de les confronter et, par suite, d'établir les correspondances chronologiques indispensables. Enfin, l'ethnologue regrettera que les auteurs s'attachent surtout à une histoire événementielle, au détriment d'une histoire des sociétés (économie, institutions, vie quotidienne...).

(2) M. Guilhem, Précis d'Histoire de l'Ouest Africain, op. cité note (1) ci-dessus. ; p. 68

(3) Cf. - G. Le Moal, op. cité 47 ; p. 15

- Ciré Ba Birahim, op, cité 71, 1 ; p. 3. "Molo Sanou, revenant du Massina pour son commerce, avait été maltraité par les Bobo de Dandé (cercle de Bobo-Dioulasso) qui tuèrent même sa femme enceinte, après avoir discuté de savoir si l'enfant sera mâle ou femelle". Ce serait donc pour se venger des Bobo que Molo Sanou aurait prêté main-forte à Famagan Ouattara (ce dernier aurait d'ailleurs, au retour de l'une de ses expéditions, pillé et détruit Dandé).

- G. Chéron, op. cité 70 ; p. 218. Selon cet auteur, c'est en qualité de "collecteur d'impôt" que Molo Sanou, "raccommodeur de calebasses de Molokado", aurait servi Famagan et mérité sa reconnaissance.

(4) Un doute subsiste quant à la datation de l'épisode Molo Sanou. Nous l'évoquerons ci-dessous ; cf. note (4) p. 83.

(5) Cette procédure est conforme au népotisme qui règne à la cour de Kong, et qui apparaît la forme de gouvernement la plus répandue dans les états néo-soudanais fondés aux XVIIIème et XIXème siècles. Beaucoup d'autres fils et petits-fils de Sékou sont placés à la tête de petites principautés plus ou moins vassales qui jouent un rôle de protection autour du royaume central de Kong (principautés du pays koulango, du pays gan et dyan, du pays tiéfo, etc.). Cf. M. Guilhem, op. cité note (1) ci-dessus ; p. 113.

(6) J. Hébert, Deux peuples frères : les Gouin et les Turka, Documentation C.V.R.S., inédit, 1962, 27 p, dactylographié ; p. 25.

(7) Mamari Coulibali, dit Biton ; souverain du royaume bambara de Ségou (approximativement 1710-1755).

(8) J. Hébert, op. cité note (6) p. 80 ; p. 382.

4 -

Jusqu'aux environs de 1825-1830, Famagan denn Tiéba et ses successeurs - dont il est malaisé de définir les relations qu'ils entretiennent, tant avec leur suzerain, le souverain de Kong, qu'avec la dynastie bobo-dyoula Sanou - dominent tout le Gouïriko. En fait, leur autorité - elle ne repose que sur la supériorité que leur confèrent une cavalerie bien organisée et un armement (fusils de traite) bien supérieur à celui des populations agricoles autochtones - est partout contestée : le pouvoir central, mal affermi, menacé sans cesse par les luttes intestines entre les diverses fractions de la dynastie au pouvoir, est incapable d'organiser un véritable état et de faire régner la paix dans le pays. Chaque année, des contingents de troupes sont levés, tant pour la rentrée de l'impôt - "seul but de l'administration" (1) -, que pour les raids punitifs contre les provinces révoltées ou pour les campagnes de conquête.

"Famagan denn Tiéba essaye d'étendre ses possessions vers l'Est mais se heurte au bloc mossi, plus solide et mieux organisé que le sien". Son successeur Magnan Oulé Ouattara, approximativement 1750-1810 (2), "actif et ambitieux", essaye d'annexer les provinces samo, dogon, qu'il saccage ; il conduit une expédition dans le Minyanka et détruit la ville bwa de San (vers 1750) (3) ; son règne n'est qu'une "suite de sévères répressions contre de continuelles révoltes".

Sous le règne de Diori Ouattara, arrière-petit-fils de Famagan, approximativement 1810-1840, s'amorce le déclin de l'état dyoula du Gouiriko. Vers 1830, un marabout soninké, chassé de Djenné par le Grand Conseil de la Dina, s'installe non loin de Boromo. Les Marka du Sud du Dafina, gagnés à l'islam, complotent, attendant l'occasion favorable pour affirmer leur autorité sur les populations *animistes* qui les entourent et s'affranchir de la tutelle des Ouattara... Vers 1830 également, Naké roi des Tiéfo, se libère de la suzeraineté des Ouattara. Enfin, toujours durant le règne de Diori Ouattara, les Bobo-Dyoula de Sya, las des exactions d'un souverain "belliqueux et sanguinaire", se soulèvent contre son autorité. Pour réduire la résistance de Sya, Diori Ouattara (dit aussi Badiori) sollicite "l'aide de la branche Ouattara régnant dans la région de Bouna". "Kamagui, leur chef, accepte l'alliance. Les Ouattara coalisés se heurtent donc aux Sanou mais ces derniers l'emportent grâce à la vaillance de leur chef, le Bobo-Dyoula Moriba Sanou dit Samoroba (descendant de Molo Sanou) (4). Cette victoire est à l'origine du conflit latent qui, jusqu'à la fin du XIXème siècle, va

.....

(1) J. Hébert, op. cité note (6) p. 82 ; p. 20.
Cf. également : Mamby Sidibé, Monographie de la région de Banfora *Bulletin de l'Enseignement de l'A.O.F.*, 49, 1922, pp. 65-69.

(2) La longueur excessive de ce règne (60 années) n'est pas faite pour calmer les appréhensions que fait naître, chez l'ethnologue averti des difficultés de la critique des traditions orales, le dépouillement de la littérature historique consacrée aux empires dyoula de l'Ouest-Volta.

(3) B. Kamian, dans sa monographie de la ville de San, évoque cette campagne militaire qu'il situe aux environs de 1754. "On sait... que la ville (de San) fut assez prospère au XVIIème siècle et attira, vers 1754, la convoitise des Bambara et Dyoula de Kong (Côte-d'Ivoire). Les envahisseurs la détruisirent et fondèrent, au Nord des ruines, entre San actuel et le Sanké (plaine d'inondation du Bani), avec une partie des captifs originaires de San, un village, Dalan". Cf. B. Kamian, Une ville de la République du Soudan : San, *Les Cahiers d'Outre-mer*, 47, juil.-septembre 1959, pp. 225-250, 3 fig. ; p. 228.

(4) Selon certains auteurs, Moriba Sanou serait le frère de Molo Sanou (cf. Ciré Ba Birahim, op. cité 71, 1 ; p. 4) ou même ne ferait qu'un avec lui (cf. J. Hébert, op. cité note (6) p. 80 ; p. 382).

Pour Ciré Ba Birahim, la conquête du pays bwa et bobo par les Dyoula de Kong, conduits par Famagan Ouattara, se situerait aux environs de 1800 : Molo Sanou, après avoir obtenu de Famagan la souveraineté sur le pays bobo, se serait révolté contre son suzerain. C'est Famagan lui-même qui aurait fait appel au chef de Bouna ; décédé "sans avoir pu conduire l'expédition contre les Bobo", il aurait été remplacé par Diori Ouattara ; c'est au cours de la bataille que celui-ci, aidé des Koungala (gens de Bouna), aurait livrée aux Bobo-Dyoula (près du village de Baré) que "Moriba, frère de Molo", se serait distingué...

opposer la branche de la dynastie Ouattara régnant sur le Gouïriko et les souverains bobo-dyoula de Sya (dynastie des Sanou). "C'est grâce à l'habileté diplomatique du chef spirituel Sakidi Kounsaga, nous dit Ciré Ba Birahim (1), que la rupture fut évitée". Toujours est-il que le royaume bobo-dyoula de Sya - son influence ne dut guère dépasser les limites des territoires bobo les plus proches de Sya (2) - conservera un certain lien de vassalité à l'égard des chefs du Gouïriko (3) ; ces derniers, semble-t-il, continueront à résider à Sya.

5 -

Durant toute la seconde moitié du XIXème siècle, l'insécurité ne fait que croître dans les territoires de l'intérieur de la boucle de la Volta Noire, parcourue sans discontinuité par des bandes armées venues de tous les horizons ethniques.

• • •

Après s'être émancipé de la tutelle des Ouattara, Moriba Sanou, afin de consolider son pouvoir, s'allie avec Naké, souverain des Tiéfo. Il rétablit la paix dans la province de Sya puis entreprend plusieurs campagnes de répression contre les villages bwa dissidents (campagnes dans le Sud du ***kyiho*** et dans le ***kadɛmu***). A sa mort, vers 1865, les prétendants au trône s'entredéchirent et la guerre civile s'installe dans le pays.

• • •

Diori Ouattara, de son côté, monte une campagne contre les Bolon qui, à leur tour, ont voulu accéder à l'autonomie ; il échoue plusieurs fois et ce n'est qu'avec l'aide de Naké et de ses guerriers tiéfo qu'il parvient à s'emparer de Foulasso, capitale du pays bolon. Quelques années plus tard (vers 1840), il meurt à Matourkou, en se portant au secours du prince Kamagui Ouattara (4), assiégé dans Nébara par Daoula Traoré, souverain du Kénédougou.

Le successeur de Diori Ouattara, Boco-Morou, approximativement 1840-1850, conclut une alliance avec Naké et Moriba Sanou : ensemble, ils tiennent en échec Daoula Traoré (batailles de Bakarifesso et de Ouéléni). Le conflit entre souverains du Kénédougou et souverains de Kong et de Sya ne s'achèvera qu'avec l'arrivée des troupes françaises.

• • •

Durant le règne de Boco-Morou, Mamadou Karantao, dit Mamadou Mori - fils du marabout marka arrivé de Djenné quelques dizaines d'années plus tôt (5) - constitue, autour du noyau marka du .....

(suite note (4) page précédente)

J. Hébert qui place la conquête du pays bobo et bwa par les Dyoula de Kong aux environs de 1715-1720 - version la plus couramment admise aujourd'hui -, semble retenir l'hypothèse que la dynastie bobo-dyoula Sanou n'aurait été fondée qu'aux environs de 1830, au moment où les Bobo-Dyoula, sous la conduite de Molo Sanou/Moriba Sanou (une même personne), secouèrent le joug des Ouattara.

M. Guilhem, quant à lui, dans son Précis d'Histoire de l'Ouest Africain, passe totalement sous silence l'épisode Molo Sanou, ne retenant que le soulèvement de Moriba Sanou...

De tels écarts chronologiques - près d'un siècle - en disent long sur l'état des connaissances historiques dans cette partie de l'Ouest Africain... En ce qui concerne plus précisément la dynastie des Sanou de Sya, l'impossibilité de déterminer, avec quelque exactitude, l'époque de sa fondation tient pour beaucoup à l'absence quasi-totale d'informations sur les relations, tantôt de coexistence, tantôt d'opposition, qu'elle entretint avec la dynastie des Ouattara.

(1) Ciré Ba Birahim, op. cité 71, 1 ; p. 5.

(2) Il semble bien que, jusqu'aux environs de 1865, les querelles de succession aient empêché les souverains Sanou de jouer un rôle important dans les luttes d'influence dont le Gouïriko était le théâtre. Cf. Ciré Ba Birahim, op. cité 71, 1 ; p. 5 "Pendant plusieurs années, la guerre civile et les querelles de famille troublèrent le pays (de Sya)".

(3) Cf. G. Le Moal, op. cité 47 ; p. 15.

(4) Souverain du royaume de Bouna, ancien allié de Diori Ouattara dans la tentative de celui-ci de réduire la rébellion bobo-dyoula (cf. ci-dessus p. 83)

(5) Cf. ci-dessus p. 83.

Dafina, une petite principauté musulmane. "Prétextant de leur hostilité, réelle ou supposée, Mamadou Karantao... chasse les Ko de Boromo (vers 1850). Puis, sans se soucier de la suzeraineté des Ouattara sur les Bwa, il marche résolument à la conquête de la boucle de la Volta Noire" (1) Les Nouna et surtout les Bwa lui opposent une vive résistance ; cependant, il s'empare d'Oury et de Pompoï, ravage Bagassi ; puis, après avoir fondé Wahabou qui devient un centre musulman important, il conduit des expéditions offensives, tant vers le Nord-Ouest où il s'empare de Massala, de Passakongo et enfin de Sokongo (après neuf mois de siège), que vers le Sud où il guerroie dans la région de Poura ; ces expéditions se poursuivent jusqu'à sa mort (1878) et ruinent les communautés villageoises bwa du pays ***kurunu*** et du ***kyiho*** (2).

Le successeur de Mamadou Mori, Karamoko Moktar, essaye de consolider l'oeuvre de son père ; cependant, il se heurte aux communautés villageoises bwa de l'Est du ***kyiho*** : se sentant menacé, il fait appel aux guerriers djermabé de Babato qui poursuivent, dans le Sud, le pillage des territoires nankana, sisala, dagari, lobi, bwa (3) ; après avoir détruit quelques villages bwa et ko, Karamoko Moktar et Babato se heurtent, en 1865 probablement, à une coalition de Bwa, de Ko et de Nouna ; c'est en vain qu'ils assiègent Safané ; sous la direction d'un chef bwa nommé Londané, les troupes coalisées les repoussent jusqu'à Boromo... Plus tard, Karamoko Moktar reprend ses incursions en pays bwa, puis il avance en pays dagari. Bien reçu par les Dyan et d'abord vainqueur des Wilé, il essuie ensuite l'échec de Djindjermé (1887). Enfin, en 1897, il signe, en qualité de roi de l'Etat de Wahabou, un traité d'alliance avec la France.

• • •

Les derniers souverains du Gouïriko, Laganfiela-Morou, Ali Dian, Kokoroko Dian, Sabana, approximativement 1850-1890, assistent, impuissants, à l'affranchissement de toutes les populations maintenues, tant bien que mal, dans l'orbite de l'état du Gouïriko. Les répressions sanglantes, la destruction systématique des villages révoltés, ne font que hâter la décomposition du royaume. Vers 1880, Sabana Ouattara ne possède plus en propre que quelques villages, son royaume s'étant morcelé en principautés indépendantes qui ne reconnaissent plus l'autorité royale.

• • •

De leur côté, les chefs bobo-dyoula du royaume de Sya, après s'être longtemps querellés pour la succession de Moriba Sanou, tentent en vain d'imposer leur autorité sur les territoires bobo et bwa... Noumoutié Sanou, qui a laissé le souvenir d'un souverain sanguinaire, règne, approximativement, de 1865 à 1888. Il s'attaque en vain aux pratiques *animistes* des populations de son royaume (4). Son successeur, Zélélou Gouembélé Sanou, doit défendre son trône contre ses cousins. Vers 1892-1893, il envoie son frère Kalokonso Sanou soumettre les Bwa "demeurés toujours rebelles" (5). Kalokonso est tué dans un combat très meurtrier à Banisso... A la même époque, le roi du Kéné-

. . . . . .

(1) M. Guilhem et J. Hébert, op. cité note (1) p. 82 ; p. 79. Selon ces auteurs, Mamadou Karantao aurait groupé autour de lui "des Marka de Djenné, des Mossi, des Dagari-Dyoula".

(2) L'un des informateurs de J. Crémer a donné un récit tragique de la conquête de la boucle de la Volta Noire par les Marka de Mamadou Mori. Cf. J. Crémer, op. cité **29**, III ; récit Bwaza XII, 1, pp. 144-147.

(3) Vers 1860, le souverain du Dagomba avait fait appel aux guerriers djermabé pour razzier les pays boura et bisa. "Plus tard, Dalbizine, souverain de Gambaga et chef sisala, leur demanda de soumettre les villages révoltés du Gourounsi du Sud". De 1866 à 1897, les guerriers de Babato ravagèrent tout le territoire situé entre la Volta Noire et la Volta Rouge (pays nouna, kaséna, sisala, nankana).

Cf. - M. Guilhem et J. Hébert, op. cité note (1) p. 82.

- G. Savonnet, Notes sur quelques ruines situées dans la région de Léo (Haute-Volta), *Notes Africaines*, 71, juillet 1956 ; pp. 65-67.

(4) "C'est surtout sous le règne (de Noumoutié) que les accusés de sorcellerie étaient livrés à la vindicte publique. Leurs membres coupés, ils étaient lapidés et les cadavres jetés aux charognes". Ciré Ba Birahim, op. cité **71**, I ; p. 5.

(5) Ciré Ba Birahim, op. cité **71**, I ; p. 5.

dougou, Tiéba Traoré, fort d'avoir tenu en échec les sofas de Samori (1), razzie le Minianka, envoie son frère Babamba contre le Nanergué et contre les Toussian ; puis, rêvant de faire de Sya sa deuxième capitale (2), il attaque le pays bobo. Zélélou fait appel à la reine Guiembé Ouattara, fille de Mamadou Mori (3), ainsi qu'à Tiéfo Amoro, souverain du royaume tiéfo : les troupes alliées infligent à Tiéba Traoré la défaite de Bama (1893)(4).

En 1897, les colonnes de Samori approchent de Sya. Cependant, grâce aux interventions pressantes de Zélélou Sanou, de la princesse Guiembé Ouattara et de l'Almany de Sya, le conquérant renonce, provisoirement semble-t-il, à s'emparer de Sya. Après avoir détruit la capitale des Tiéfo, Noumoudara (5), Samori, "craignant les Français, installés à Diébougou, et menacé par les Anglais, qui viennent de s'emparer de Bondoukou" (6), se retire vers la haute Côte-d'Ivoire. A l'arrivée du commandant Caudrelier à Bobo-Dioulasso (septembre 1898), Zélélou Sanou se donne la mort. Quant à Tiéba Ouattara dit Niandané (7), souverain sans royaume, il se laisse détrôner par son parent Pintiéba Ouattara, souverain de Kotédougou, bientôt reconnu par l'administration militaire française.

CREPUSCULE DES TEMPS ANCIENS (8)

L'évocation des évènements historiques auxquels, à leur corps défendant, les communautés villageoises bwa furent, durant tout le XIXème siècle, étroitement mêlées, ne laisse pas de donner l'impression que ce siècle marque, pour la société bwa, la fin d'une période où, à l'abri des convulsions politiques ou religieuses violentes, elle n'a pas cessé - fut-elle soumise à des pressions extérieures parfois vives - d'assumer par elle-même et pour elle-même son propre destin. S'il faut se garder ici de projeter dans le passé inconnu cette image de l'âge d'or dont les sociétés, comme les individus, alimentent leurs rêves perdus et que l'ethnologue, las des contradictions de l'actuel, traque pieusement dans les récits des anciens, il n'en apparaît pas moins qu'au XIXème siècle, pour la société bwa comme pour d'autres sociétés Ouest-africaines, tout un univers familier - social, politique,

. . . . . .

(1) Vers 1881-82, Tiéba Traoré a mis en déroute les meilleurs chefs de guerre de l'Almany. En 1887-1888, malgré un siège qui a duré quinze mois, Samory a dû renoncer à s'emparer de Sikasso ; il a perdu, durant ce siège, 7 à 8 000 hommes et toute sa cavalerie ; M. Guilhem et J. Hébert, op. cité note (1) p. 82 ; p. 127.

(2) Cf. J. Hébert, op. cité note (6) p. 80 ; p. 386.

(3) Selon G. Le Moal (op. cité 47 ; p. 15), "la fille de Badiori Ouattara, la princesse Guiembé, qui fut hôtesse de Binger, était, à Sya, la représentante du pouvoir dyoula auprès du chef bobo". Selon Ciré Ba Birahim (op. cité 71, I ; p. 5), "Djimbé (Guiembé) Ouattara, arrière-petite-fille de Famagan, succéda à Diori Ouattara (mort sans laisser de successeur mâle)". Il est vraisemblable que la princesse Guiembé Ouattara, qui appartenait à la branche de la dynastie Ouattara qui régnait sur le Gouïriko, avait acquis, aux dépens des souverains en titre du Gouïriko, perpétuellement en lutte les uns contre les autres, une influence politique considérable. Sa très forte personnalité, son activité inlassable, lui firent jouer un rôle de premier plan tout au long du règne de Sabana Ouattara puis de Tiéba Ouattara.

(4) Ciré Ba Birahim (op. cité 71, I ; pp. 5-7) a donné un récit de la bataille de Bama (où périt Tiéba Traoré). Cf. également, J. Hébert, op. cité note (6) p. 80 ; pp. 387-390.

(5) Suivant l'opinion des vieux Tiéfo, c'est la princesse Guiembé Ouattara qui serait à l'origine de la destruction de Noumoudara ; "elle n'avait pas oublié que les Tiéfo s'étaient, les premiers, totalement affranchis de l'autorité de son père, bientôt suivis par les autres peuples de la région, et elle cherchait à s'en venger" (P. Hébert, Samory en Haute-Volta, *Etudes Voltaïques*, 2, 1961, pp. 5-55 ; p. 40). Il est vraisemblable de penser que la princesse Guiembé cherchait, avant tout, à protéger sa propre capitale.

(6) M. Guilhem et J. Hébert, op. cité note (1) p. 82 ; p. 110

(7) Successeur de Sabana Ouattara et dernier souverain du Gouïriko.

(8) "Incontestablement, en ce coin de l'Afrique noire, de cette Afrique alors vierge et mystérieuse, l'Antiquité refusait de mourir. Et cependant l'on vivait le crépuscule des temps anciens. Un crépuscule pas comme les autres, vivace, coriace, qui durait déjà depuis des siècles" N. Boni, op. cité 21 ; p. 24.

religieux - s'est trouvé dérangé par les contrecoups de cet état de guerre chronique dans lequel furent plongées les communautés villageoises.

1 -

Evoquant la situation dans le pays bwa et bobo durant les dernières décennies du XIXème siècle, M. Sidibé écrit : "Nul ne peut sortir qu'armé jusqu'aux dents. Les cultivateurs travaillent l'arc et le carquois sur le dos et le fusil appuyé contre un arbre, en avant, afin d'être toujours prêts à la première alerte" (1). Cet état d'insécurité désorganise toutes les activités agricoles des communautés villageoises ; le risque d'être surpris et emmenés en captivité par les cavaliers peul ou les groupes armés qui parcourent la brousse, oblige les cultivateurs travaillant dans les champs à poster des guetteurs de place en place ; le rendement des groupes de travail communautaire s'en ressent ; de plus, de peur que le couvert boisé ne facilite l'approche de l'ennemi, les terres les plus riches - les paysans bwa les reconnaissent à la densité de la végétation arborée - sont abandonnées au profit de terres plus pauvres mais dégagées : zones de sols latérisés où ne poussent que de maigres buissons, zones de jachères récentes au sol usé, où le couvert arboré n'a pas eu le temps de se reconstituer. En fait, les cultures sur champs de brousse - celles sur lesquelles le paysan bwa compte le plus pour la production des céréales de base : petit mil et sorgho - se raréfient ; les dangers que courent les travailleurs étant d'autant plus grands qu'ils s'éloignent davantage du village, tous les efforts de mise en valeur du sol se concentrent sur les terres situées dans la zone de sécurité entourant le village ; l'auréole des champs de village, autrefois limitée au sous-bois du parc à balanzans ou à nérés, s'étend démesurément ; l'absence de jachère périodique, l'impossibilité de fumer, avec les seuls détritus de la vie quotidienne, d'aussi grandes superficies, expliquent que les récoltes soient maigres.

Le déficit céréalier provoqué par les modifications apportées au fonctionnement du système agraire traditionnel est aggravé par les multiples exactions dont sont victimes, périodiquement, les communautés villageoises ; pillages, impositions, destructions, ruinent progressivement la majorité d'entre elles ; les réserves de céréales, indispensables dans une économie agricole soumise aux aléas climatiques de la zone tropicale Nord-soudanienne, ne sont pas renouvelées ; les exploitants vivent au jour le jour. Qu'une mauvaise récolte survienne, que des bandes armées étrangères séjournent quelques mois dans le pays, la famine s'installe, acculant les paysans à aller déterrer en brousse des racines comestibles, décimant une population déjà affaiblie par les guerres continuelles, la chasse aux esclaves, les levées de troupes... C'est dans ce climat de crise économique que, nous le verrons, se produisent les premières attaques contre le système ancien de production.

2 -

L'impossibilité où ils se trouvent de s'opposer, par les armes, aux entreprises de pillage des bandes armées sillonnant le pays, amène les ressortissants des communes les moins peuplées à abandonner leurs demeures et à se réfugier dans les villages qui, de par leur taille, les possibilités de résistance que leur offre l'occupation d'un site défensif, les qualités guerrières de leurs habitants... paraissent aptes à assurer aux immigrants un peu plus de sécurité. Il en résulte, outre l'extrême mobilité des groupements familiaux et communaux anciens et le remodelage complet de la carte d'implantation des établissements humains, une transformation profonde des modes d'organisation et de vie intérieure des communautés villageoises. Autrefois, seules quelques métropoles régionales rassemblaient une population proche ou supérieure au millier de personnes ; la majorité des communautés groupaient quelques centaines d'habitants, répartis en un petit nombre d'unités lignagères. Avec l'abandon des hameaux (2) les plus exposés et l'apparition d'un type particulier de

.....

(1) Mamby Sidibé, op. cité 72 ; p. 3.

(2) Par hameau, nous entendrons, dans tout le cours de notre étude, une unité villageoise de faible étendue (100 à 400 personnes) - type d'implantation humaine le plus répandu autrefois en pays bwa -. Le terme de hameau, dans cette acception étroite, ne doit pas faire songer à une intégration de l'établissement humain ainsi désigné dans une unité administrative ou politique plus vaste. Le hameau, au même titre que le village le plus peuplé, constitue une unité autonome.

village, le village de regroupement, c'est à une situation sociologique entièrement renouvelée que doivent faire face les cadres d'autorité de la société bwa : dans un climat social alourdi par la crise économique et l'incertitude politique, il leur faut résoudre des problèmes dont la solution, compte tenu de l'ampleur du phénomène de concentration de la population, ne peut être empruntée à la pratique coutumière. Pensées autrefois en fonction des nécessités de l'intégration communautaire, l'installation matérielle des nouveaux venus, la redistribution des terres, la réorganisation des pouvoirs politiques et religieux... s'effectuent dans la hâte et, le plus souvent, l'improvisation. Dans la plupart des villages de regroupement, la solidarité entre immigrants originaires d'une même commune amène la constitution de quartiers homogènes, ayant leurs préoccupations et leur politique intérieure propres ; la partition du pouvoir communal - le chef de village est désormais secondé par des chefs de quartier -, aussi bien que la faculté laissée aux quartiers les plus peuplés d'organiser leur propre société de culture et d'entraide, facilitent le développement, au sein du village, de tendances autonomistes. En résumé, très peu de villages parviennent, d'emblée, à définir une politique d'intégration communautaire adaptée à leur nouvelle configuration sociologique.

3 -

Dans tout le pays bwa, comme dans beaucoup d'autres régions de l'Afrique de l'Ouest, la violence et le désordre qui se sont installés, empêchent le jeu normal des institutions politiques.

Certes, les communautés villageoises n'ont pas vécu, jusqu'à cette époque, à l'écart de toute agitation et de tout conflit : de nombreux auteurs ont décrit ces luttes armées qui, "pour un oui ou pour un non", éclataient entre communautés villageoises accoutumées à se tendre, mutuellement, des embuscades, à échanger, aux abords des villages, des volées de flèches... ; nous-mêmes,avons tenté de dégager la signification profonde de ces conflits inter-villages (1) : possibilité offerte, tant aux communes de réaffirmer, périodiquement, leur autonomie et leur personnalité, qu'à certains individus d'exercer leur agressivité naturelle ou sociale et d'acquérir, sans perturber l'ordre et la discipline régnant à l'intérieur du village, un prestige à la mesure de leur courage... Mais ces luttes pour la lutte, que ne fondaient nul projet d'expansion territoriale, nulle ambition d'unification politique régionale, s'inséraient dans le cycle des manifestations sociales contrôlées ; elles obéissaient à des règles et ne devaient, en aucun cas, dégénérer et menacer ainsi une construction socio-politique dont elles contribuaient à assurer l'équilibre et hors de laquelle elles eussent perdu toute raison et manière d'être.

Avec les guerres du XIXème siècle - elles sont conduites, certes, par des étrangers : Marka, Dyoula, Bambara, Peul, mais des étrangers avec lesquels les Bwa étaient accoutumés de vivre et de commercer, voire de se battre (2) - toutes les règles sont violées. Décrivant les opérations militaires de Mamadou Karantao dans la boucle de la Volta Noire, l'un des informateurs de J. Cremer manifeste son étonnement devant les massacres perpétrés par les guerriers marka : "La nuit se passe, l'aurore paraît, et voici que les gens de Poundou sortent, se rendent. Mais les Marka s'écrient qu'il leur faut tous les gens de Bolé réfugiés dans le village, qu'ils veulent les ramasser. Poundou accepte, les livre, ainsi que ceux de Passakongo. Le bourreau égorge les prisonniers, leur ouvre le cou jusqu'à ce que son poignet soit fatigué..." ... "Durant quatre jours, ils tuent, tuent jusqu'au coucher du soleil, sans respirer, sans prendre aucun repos" (3). De tels déchaînements de violence, plus peut-être que la défaite, traumatisent les communautés villageoises bwa.

Si "le Bwa aime la force..." (4), la notion de force que valorise le système culturel ancien est bien éloignée de celle d'un anéantissement ou d'un asservissement de l'homme par l'homme. Citons les commentaires d'un informateur de J. Crémer à propos d'une expédition des gens de son village contre un village voisin : "Si l'on avait tué les gens (au cours de cette expédition), on aurait gâté

.....

(1) Cf. J. Capron, op. cité **26** ; pp. 155-157.

(2) Cf. ci-dessus p. 63 , le cas des villages bwa et marka *liés par la guerre*.

(3) J. Crémer op. cité **29**, III ; récit Bwaza, XII, 1 : Conquête de la boucle de la Volta, p. 146.

(4) J. Gallais, op. cité **33** ; p. 343.

l'opération sans nécessité" (1). De même, L. Tauxier remarque, après d'autres auteurs : "Il y a (chez les Bwa), à n'en pas douter, un préjugé contre l'esclavage"... Aux luttes inter-villages où la mort d'un homme, loin d'attiser l'ardeur des combattants, déclenche les mécanismes d'arbitrage et prélude à la cessation des hostilités, se substituent des opérations militaires où la reddition de l'un des camps débouche sur le massacre des prisonniers, où il apparaît brusquement, selon l'image de J.M. Koné que "la vie humaine ne vaut pas plus cher qu'une vie de poulet" (2)... De même, alors que la société bwa traite les captifs en "fils de la *maison*", qu'elle leur fournit obligatoirement "une habitation propre, des champs..., des bestiaux, des armes, de l'argent, des parures..." (3), les nouveaux maîtres considèrent l'esclave comme un produit d'échange : sept ou huit esclaves permettent d'acquérir un cheval et le chef de famille peut acquitter "en hommes" le montant de ses impôts...

4 -

Sur le plan de la pratique politique, il ne semble pas que, face à l'incapacité où elles se trouvent de s'opposer aux entreprises de domination d'un pouvoir étranger - de *nature* étatique - les communautés villageoises bwa en viennent à mettre en doute l'efficacité de leur propre système de gouvernement. Avec des adversaires qui, de toute évidence, n'en respectent aucune des règles, ces communautés persistent à jouer *un jeu de la guerre* conçu pour le seul usage interne de la société bwa : dès lors, non seulement elles sont "une proie facile pour des envahisseurs tant soit peut organisés" (4), mais, ce qui constitue une menace beaucoup plus grave contre l'ordre politique ancien, elles cèdent à la tentation de mêler les étrangers à leurs propres conflits.

Le *jeu de la guerre* ancien pratiqué par les communautés villageoises bwa a pour *fonction* nonde dresser durablement les communautés villageoises les unes contre les autres - il est aussi aisé de faire la paix que de déclencher les hostilités - mais d'affermir la personnalité de chacune et d'alimenter un patriotisme villageois garant de l'intégration communautaire. La seule démarche politique accompagnant ce jeu - les villages les plus faibles, numériquement, se placent sous l'allégeance d'un voisin plus puissant - n'a, elle-même, d'autre *objectif* que d'ouvrir le jeu à toutes les communautés villageoises, les moins assurées de leur force - mais non les moins turbulentes - agissant sous la protection et la surveillance de leurs aînées... Dès lors, le sentiment de l'appartenance à un village l'emporte sur celui de l'appartenance à un peuple : le premier est vécu, si l'on peut dire, au niveau de l'action, le second au niveau de la réflexion.

Attaqués par un ennemi supérieur en nombre, mieux armé et, de surcroît, étranger, les villages bwa, jaloux, tout autant de leur personnalité, que de leur indépendance, éprouvent les plus grandes difficultés à s'unir. Le rêve de chaque village est, au fond, de résister seul, et d'acquérir ainsi un surcroît de renommée (ce qui compte dans le *jeu* ancien, n'est point tant de l'emporter sur l'adversaire que de faire montre de bravoure). Regroupés, les villages bwa perdent une bonne part de leur combativité ; autant le patriotisme et le particularisme villageois s'accommodent des luttes armées internes - elles ne cessent de présenter un caractère de *duels* de prestige -, autant ils s'opposent à l'organisation d'une résistance unie contre une entreprise de domination étrangère ; face aux envahisseurs marka, dyoula ou peul, les coalitions, aussi spontanées qu'éphémères, de villages indépendants, ne durent que le temps d'une bataille ; celle-ci terminée, les dissenssions intervillageoises réapparaissent ; heureux encore si l'étranger, dont on a reconnu la force, n'est pas convié à ce retour à un paysage politique familier : pris à témoin d'anciennes querelles, sollicité, par les uns et par les autres, d'intervenir en leur faveur, il trouvera là un moyen d'affermir son autorité.

.....

(1) J. Crémer, op. cité **29**, III ; récit Bwaza, XI-66, Contestation entre Fakouna et Longakuy, p. 131.

(2) J.M. Koné, Conférence sur le pays sénoufo du Kénédougou, donnée le 10 octobre 1954 à Sikasso, cité par J. Hébert, op. cité note (6) p. 80 ; p. 377.

(3) L. Tauxier, op. cité **64** ; pp. 56-57.

(4) L. Tauxier, op. cité **64** ; p. 66.

L'un des informateurs de J. Crémer (1), décrivant la conquête des territoires de l'intérieur de la boucle de la Volta Noire par les troupes de Mamadou Karantao, évoque l'une de ces tentatives de résistance commune ; son récit fait apparaître l'incapacité des villages bwa à situer dans leur véritable perspective - celle de la constitution d'un état centralisé à pouvoir autoritaire - les campagnes militaires du conquérant marka et à promouvoir une véritable solidarité intervillageoise. "La force, la force du Marka s'est affermie. Il était à Boromo, puis à Ouahabou ; il a soumis tout le monde et s'est approché de notre canton. Les gens de Passakongo ont dit : Hé hé, qu'ils ne capitulent pas !... Le jour se lève, les guerriers de Passakongo et Massala s'assemblent, proclament que la puissance du Marka ne s'étend pas sur eux, sur les gens d'ici, ne peut les vaincre. Ils poussent le cri d'alarme, le répandent en brousse. Notre Dédougou y répond, avec Kari. Un jour, les Marka s'ébranlent, s'approchent de Passakongo, de Kari, de Sokongo ; nos gens se sont mis en ligne pour les chasser à coups de flèches, mais en vain. Les Marka avancent, prennent les premières maisons, attrapent des personnes, les tuent, les égorgent. Les autres habitants se sauvent à Passakongo, disent qu'ils ne peuvent résister, car les Dyoula sont enfermés dans des peaux de boeuf qui les protègent, les flèches ne les percent pas. Passakongo s'enfuit à son tour, et les voici dans notre Dédougou. Nous fuyons jusqu'à Kari. De là, nous envoyons deux forgerons avec un chef, porteurs de la chèvre et de la poule blanche de soumission. Les émissaires disent que nos gens n'ont rien fait ; c'est Passakongo dont les habitants sont sortis pour barrer la route. Dédougou a refusé de les joindre. Que les Marka acceptent nos paroles, accordent le pardon, ne refusent pas la soumission. Notre village est pardonné"...

Ce récit, où l'on voit un village bwa se tirer d'une mauvaise passe en trahissant un autre village bwa, prend toute sa signification lorsque l'on sait que ces deux villages, Dédougou et Passakongo, n'ont cessé, jusqu'alors, de s'opposer l'un de l'autre : un long passé de rivalité, de heurts armés, d'intrigues incessantes pour accroître, aux dépens l'un de l'autre, leur audience politique régionale (2)... a empêché les deux villages - et leurs alliés respectifs - d'unir durablement leurs forces face à la menace de domination étrangère ; après un baroud d'honneur bien dans la tradition militaire bwa, l'un des villages n'a plus songé, la supériorité de l'étranger ayant été reconnue, qu'à intriguer auprès de lui, tant pour éviter d'avoir à subir des représailles, que pour profiter, aux dépens du village bwa rival, d'une participation à la nouvelle force établie dans le pays : un tel comportement n'est pas inédit ; il reproduit celui d'un village qui, pour mieux assurer ses arrières en cas de difficultés, se place sous l'allégeance, toute nominale, d'un voisin plus puissant : ce qui est entièrement nouveau, sans que les intéressés en aient pleinement conscience, c'est la situation politique dans laquelle s'insère une démarche jusqu'alors pratiquée en dehors de toute volonté de mise en place d'un pouvoir centralisé : en faisant acte de soumission à l'étranger - qu'il soit marka ou peul - le village bwa cherche, comme autrefois, à sauvegarder son indépendance ; mais, en fait, il s'introduit dans un système politique qui nie cette indépendance ; de même, acceptant l'assistance de l'étranger pour accroître son audience auprès des villages bwa voisins, il déclenche des mécanismes de répression qui transforment toutes les conditions d'exercice des anciennes relations d'opposition entre villages : ce qui n'était que conflit de prestige, ne mettant pas en cause l'unité du peuple bwa, devient source de haines inexpiables entre villages ; à la notion d'opposition se substitue celle de trahison : c'est toutes les valeurs à l'oeuvre dans la mise en place de la société villageoise bwa qui sont contaminées.

Cette transformation des liens d'opposition entre villages - consécutive à leur insertion dans un cadre politique nouveau, imposé de l'extérieur - sera d'autant plus durable que l'administration coloniale française reprendra à son compte la politique de division inaugurée par les Marka et les Peul. Pour s'en tenir à l'exemple des relations entre Dédougou et Passakongo, que nous avons vues se durcir lors de l'invasion du pays par les troupes de Mamadou Karantao, elles atteindront un point

.....

(1) J. Crémer, op. cité 29, III ; récit Bwaza, XII - 1, p. 145.

(2) Cf. J. Crémer, op. cité 29, III.
- récit Losso, XI-19, guerre entre Mondakuy et Passakongo, pp. 132-133,
- récit Bwaza, XI-2, guerre entre Dédougou, Nokuy et Passakongo, pp. 134-136,
- récit Losso, XIII-199, la pirogue de Dédougou, pp. 141-144.

de détérioration telle que, lors de la révolte de 1916 contre les autorités d'occupation françaises, les deux villages, alors même que le peuple bwa semble sur le point de refaire son unité, prendront, par haine l'un de l'autre, un parti opposé : l'un, Passakongo, suivi de son allié fidèle Massala, se rangera dans le camp des insurgés ; l'autre, Dédougou, pactisera avec les forces de répression. B. Gnankambary, dans son mémoire sur la révolte bwa, note : "Passakongo et d'autres villages révoltés, dont Massala, harcelaient quotidiennement Dédougou, dont les habitants prêtaient leur concours à l'occupant pour réprimer les mouvements révolutionnaires" (1).

Crise économique, mobilité et concentration des cellules familiales et communales anciennes, apparition d'un type nouveau d'unité villageoise, déclin des formes anciennes d'intégration communautaire, insertion des relations d'opposition inter-villages dans un climat de violence et de haine... ne sont que quelques-uns des traits caractérisant la situation sociologique des groupes bwa durant la période troublée du XIXème siècle. Nous aurons à traiter souvent de cette situation.

LES DEBUTS DE LA PERIODE COLONIALE

LA CONQUETE MILITAIRE – L'INSTAURATION DE L'ORDRE COLONIAL

A ce crépuscule des temps anciens qu'a représenté, durant le XIXème siècle, la multiplication des tentatives d'asservissement des communautés villageoises, va succéder, pendant une vingtaine d'années, une longue nuit : celle de la première période de domination coloniale (1897-1917) ; marquée par le lent cheminement vers l'insurrection, s'achevant par l'écrasement de celle-ci, elle laissera le peuple bwa pantelant et déchiré.

1 -

L'occupation militaire du pays bwa (1895-1897) n'alla pas sans quelques heurts : en particulier, la colonne dirigée par le commandant Caudrelier eut à faire face, dans la vallée de la Volta Noire (rive droite), à une résistance acharnée de quelques villages - tels Massala, Bwan et Ouarkoye (2) - ; selon la terminologie en usage, ces villages furent *cassés*.

Cependant, la pénétration française fut facilitée, tant par l'effet de surprise que causa l'arrivée, dans le pays, des *hommes rouges* (3), que par l'espoir qui naquit, dans les régions soumises

.....

(1) B. Gnankambary, op. cité **34** ; p. 23.
Lors de l'arrivée de la colonne de répression, les villageois de Passakongo, "sans chercher à utiliser le terrain... marchèrent droit vers l'ennemi qui leur infligea de très lourdes pertes. Ce fut une véritable hécatombe de la population. C'est au cours de cette bataille que les Bwa perdirent le plus de combattants. Passakongo et Massala furent rasés, détruits et incendiés...".

(2) "Repéré comme village intraitable, Bwan... fut cassé, mais non soumis, par une colonne de tirailleurs, commandée par un guerrier blanc et guidée par Frowa, les Peul. Entre temps s'était déclenchée entre les Bwa de Massala et les *Nansarawa* (Blancs) une sanglante bataille qui se termina par la victoire du conquérant, mais dont l'histoire parlera longtemps". N. Boni, op. cité **21** ; p. 221.

(3) N. Boni, dans sa chronique du Bwamu (op. cité **21**), évoque les commentaires suscités, chez les villageois de Bwan (rive droite de la Volta Noire), par le passage de l'explorateur Binger dans le ***kyiho***.

- Il paraît que la conurbation de Bonikuy a reçu la visite d'un homme phénoménal descendu du ciel : un homme tout rouge, avec de longs cheveux noirs, en broussaille : un *nansarawa*.

- Ne serait-ce pas un génie rouge des cavernes ?

- Comme les *kanni-nipoa* il a, semble-t-il, des yeux couleur à part, mais ce n'est pas un génie des cavernes. Les *kanni-nipoa* sont nus et ont les cheveux rouges, tandis que lui porte des vêtements bizarres qui

à la domination et aux exactions peul ou marka, que la force nouvelle qui s'installait dans le pays, allait supplanter et détruire celle des occupants.

Ce dernier espoir fut rapidement déçu. Les autorités militaires françaises, devant l'absence de tout pouvoir politique élargi autochtone - tant en pays bwa qu'en pays bobo - confirmèrent les souverains peul et marka dans leur autorité sur des populations agricoles très vite considérées comme *ingouvernables* . Dans la vallée du Bani qui, de 1892 à 1903, vit sous le régime militaire, les chefs marka, avec à leur tête d'Almany de San, servent d'intermédiaires intéressés entre les autorités françaises et les villageois bwa. Les territoires de l'Almany de Fio sont déclarés indépendants mais tributaires d'Aguibou, fils d'El Hadj Omar ; celui-ci, installé à Bandiagara, règne sur tous les territoires bwa du Nord entre le Fakala et le plateau gréseux... Dans la vallée de la Volta Noire (rive gauche) et sur le plateau gréseux, après la création du poste de Sono par le capitaine Mavaudet (mars 1897), les autorités militaires ont pour premier souci de déterminer les limites des états peul de Saloum Sangaré (Dokuy), Ouidi Sidibé (Barani), Seydou Amadou (Sud du Gondo) (1). Les rapports entre ces souverains sont souvent tendus - désaccords en ce qui concerne les villages-frontières, intrigues auprès de l'occupant pour accroître leur zone d'influence - ; aussi l'administration militaire "pratique-t-elle volontiers, entre eux, une politique de balance" (2), se désintéressant des exactions qu'ils ne cessent de commettre contre les villages abandonnés à leur commandement.

Dans les territoires de l'intérieur de la boucle de la Volta Noire, la situation est la même . Karamoko Moktar, souverain du royaume de Ouahabou, a, grâce au traité d'alliance signé avec les autorités militaires françaises en 1897, conservé son trône et toutes les facilités pour poursuivre la mise à sac des communautés villageoises bwa et ko des territoires voisins de Ouahabou. A Sya, où le prince de Kotédougou, Pintiéba Ouattara, a offert aux Français "la couronne de l'état bobo, à condition de rester roi de tout le pays", les autorités laissent les princes Ouattara pressurer le pays au nom de la France...

Durant plusieurs années, les exactions, les pillages, les règlements de compte, se poursuivent sur tout le territoire bwa, sans que les autorités coloniales puissent, ou veuillent, intervenir. Des rébellions éclatent un peu partout mais sont réprimées avec brutalité par les chefs locaux *protégés* - souvent avec l'assistance d'une administration française facilement abusée sur les mobiles véritables de ces rébellions -. Par ailleurs, pour assurer le recrutement de la main-d'oeuvre nécessaire .....

(suite note (3) page précédente)

moulent bien son corps fragile et juteux ; ses cheveux sont longs, châtains comme une crinière de cheval. En outre , il est coiffé d'une très jolie écuelle.

- Mais d'où vient-il ?

- On vous dit qu'il est descendu du ciel !... C'est un envoyé de *Dieu le Grand.* Nos devins l'ont dit et préconisent qu'il soit traité avec ménagement"... (pp. 215-216).

Plusieurs années après, parvint dans le village la nouvelle de l'occupation de Sya par les *nâsarawa,* "ces êtres extraordinaires qui mettent leur lait, leur huile, leurs boissons dans des *manaka-douna, amphores des anges,* jolis récipients lisses et brillants, au goulot étranglé, façonnés par les potières du ciel... Le thème des conversations fut : la *force* des Blancs que les Bwa(wa) considéraient comme des mauvais génies descendus du ciel. La preuve, soulignaient-ils gravement, ce sont leurs amphores qu'aucune main humaine ne saurait façonner, et surtout leur *kâayâwa* ou canons qui tonnent comme la *karanvanni* et crachent du feu comme le tonnerre. Leurs *preinprein* (fusils Lebel) qui distribuent la mort à trois mille enjambées à la ronde. Tout cela tient du *yérékè,* du miracle. Comment soutenir une guerre contre un ennemi surnaturel descendu du ciel ?". (pp. 220-221).

(1) En 1899, Ouidi Sidibé, le plus entreprenant des souverains peul, "était définitivement rejeté de la rive orientale du Sourou et de la boucle de la Volta" (P. Lobstein, cercle de Nouna, rapport annuel 1959, op. cité note (4) p. 76 ; p. 30).

(2) P. Lobstein, cercle de Nouna, rapport annuel 1959, op. cité note (4) p. 76 ; note (2) p. 31. L'auteur remarque : "(une telle politique) n'allait pas sans risque toutefois puisqu'en 1898, le commandant Caudrelier, ayant retiré des troupes de la région ex-Massina pour les employer à l'escorte de la Mission Voulet-Chanoine, craignait que leur absence incite Aguibou à profiter de l'occasion pour unir ses forces à Ouidi ; ce qui eût risqué d'avoir des répercussions graves sur les villages samo que Ouidi rêvait toujours de conquérir".

à l'implantation de postes militaires fortifiés, à la construction de bâtiments administratifs, à l'ouverture des premières liaisons routières et téléphoniques..., l'administration doit avoir recours à la réquisition : l'ère du travail forcé commence, dans un pays où toute autorité est contestée et doit s'exercer par la force... Sur le plan économique, la crise de production des dernières décennies du XIXème siècle ne se résorbe que très lentement : vivant dans l'insécurité, tenues de ravitailler les détachements militaires envoyés en reconnaissance dans le pays, les premières équipes de protection sanitaire..., obligées à constituer des greniers de réserve régulièrement pillés par les agents officiels ou officieux de l'administration..., les communautés villageoises vivent au jour le jour. Les fissures qui étaient apparues dans l'organisation ancienne des activités de production s'élargissent ; incapables de faire face au déficit céréalier - ils doivent puiser dans les récoltes collectives pour payer l'impôt des blancs (*nâsara lâpo*, B,) et acquitter de multiples impositions en nature -, les chefs d'exploitation, dans les villages les plus exposés, voient leur autorité mise en cause par les producteurs : l'éclatement des cellules économiques prélude, dès cette époque, à une lente dégradation des échanges communautaires à l'intérieur du village.

2 -

A partir de 1900-1901, soit qu'elle ait pris conscience des exactions que les chefs peul commettent en son nom, soit qu'elle se sente suffisamment affermie pour assurer une mainmise totale sur le pays, l'administration militaire s'efforce de limiter l'autorité des souverains de Dokuy, Barani et Bandiagara. Cependant, bien que, dès 1902, Aguibou, souverain du Massina ait été éliminé (1), il faudra de longues années encore pour que l'étreinte peul se desserre autour des villages bwa de la rive gauche de la Volta Noire. De même, ce n'est qu'en 1915 que le commandant Maubert, devant les abus commis par les membres de la famille régnante, prononcera la déchéance de Karamoko Ouattara, successeur de Pintiéba à la tête de l'état protégé de Sya...

A la politique de soutien de chefs dont l'autorité ne repose que sur le droit de conquête, se substitue, progressivement, celle de l'administration directe. A un mal succède un autre mal. "Dans la mesure, en effet, où décline le rôle des chefs, celui, tout aussi néfaste, des auxiliaires directs de l'administration prend plus d'importance" (2). Le comportement de ces auxiliaires : gardes de cercle, interprètes, commis a été souvent décrit. En 1931, H. Labouret, fort d'une longue expérience voltaïque, écrivait : "Installés en maîtres dans les villages, (les auxiliaires) coûtent cher aux habitants qui doivent nourrir leur suite : l'épouse préférée, le petit frère, le serviteur et le palefrenier chargé de soigner la monture, tous gens bien endentés, exigeant cuisine recherchée et viande de poulet à tous les repas.

Le garde en mission a pleinement conscience d'être indispensable; aussi n'hésite-t-il point à suppléer le chef ; il arrange les affaires, rend la justice suivant ses propres lumières et son intérêt et reçoit des cadeaux. Au retour, il rendra compte qu'il n'y a *rien de nouveau,* ou bien dénoncera quelque ténébreux complot destiné à compromettre un chef arrogant qui n'a pas voulu se plier aux usages, ou tel mari jaloux qui lui a refusé un entretien secret avec sa troisième femme...

Lorsque le milicien ne se manifeste pas, on trouve à sa place l'interprète ou le secrétaire, toujours correct, attentionné, discret et dévoué, intermédiaire obligé entre l'administrateur, qui ne parle pas les langues du pays, et les indigènes qui n'entendent pas le français. Sa tyrannie est plus intelligente, mais non moins lourde. Gardes de cercle, interprètes ou secrétaires sont presque partout les véritables chefs du pays" (3).

En pays bwa, l'absence, au niveau de la société colonisée, de pouvoirs politiques étendus rend plus aisée l'action des auxiliaires. Qui, en effet, au chef-lieu de cercle, écouterait les doléances

.....

(1) Bien qu'allié fidèle des Français, "il fut mis à la retraite d'office". Cf. J. Suret-Canale, op. cité 85 ; p. 96.

(2) J. Suret-Canale, op. cité 85 ; p. 101.

(3) H. Labouret, A la recherche d'une politique indigène dans l'Ouest Africain, Paris, Ed. du Comité de l'Afrique Française, 1931 ; p. 35.

d'un chef de village ayant autorité sur quelques centaines d'administrés ?... Aucun notable ne dispose de suffisamment d'audience pour pouvoir intervenir, au nom d'un groupe de villages, auprès du commandant de cercle ; d'ailleurs, les cadres d'autorité de la société bwa, nous le verrons, refusent tout contact avec l'occupant. Dans ces conditions, les auxiliaires peuvent pressurer à volonté les communautés villageoises ; en cas de besoin, il leur suffira, pour justifier l'action répressive entreprise contre tel individu ou telle famille, d'invoquer l'insubordination de villageois accoutumés à vivre dans l'*anarchie* et incapables d'obéir, même à leurs propres chefs (1).

3 -

Cependant, les différents agents auxiliaires, sortes de *missi dominici* de l'administration coloniale, ne suffisent pas à encadrer et à contrôler une population avec laquelle ils ne sont en contact que par intermittence. Les autorités créent donc des rouages intermédiaires : le cercle ou la subdivision, à la tête desquels se trouve l'administrateur français, civil ou militaire, sont divisés en cantons, les cantons en villages. "Sous l'autorité du commandant de cercle, on nommera des autochtones, chefs de canton et chefs de village" (2).

Les chefs de village ou de canton seront, "à leur échelle, les représentants du despotisme colonial, hommes à tout faire de l'administration (policiers, juges, recenseurs, collecteurs d'impôts, agents de culture, agents de travaux publics, etc.). A ces fonctions, on utilisera parfois des hommes issus des hiérarchies traditionnelles mais on n'hésitera pas à les remplacer s'ils se montrent insuffisamment dociles...". Dans presque tous les cas, le chef de canton ou de village ne sera qu'un rouage de l'administration (3), "n'ayant souvent plus rien de traditionnel, ni de coutumier" (4).

En 1906, après avoir définitivement supprimé les états peul de Saloum Sangaré, Ouidi Sidibé et Seydou Amadou, l'administration militaire française crée les *chefferies* de canton et de village. En pays bwa, où tout l'édifice politique repose sur l'autonomie des communes et où le refus de toute hiérarchie autoritaire modèle le comportement non seulement du citoyen, mais aussi du *croyant*, du producteur, du fils même, le colonisateur ne peut espérer la participation de la société à la mise en place de cadres d'autorité ne relevant d'aucun contrôle social. Du moins tente-t-il, en leur vantant les avantages de la condition de protégés à laquelle il entend les réduire, de compromettre les hiérarchies communales coutumières. La résistance de ces dernières - elle ne faiblira guère durant un demi-siècle de pressions de toute nature - est au centre de l'histoire politique de la colonisation en pays bwa. Tant par son contenu que par sa forme, elle éclaire la dialectique des rapports entre la société bwa colonisée et la société française coloniale.

Les premiers contacts avec le système colonial ont enseigné aux Bwa à se méfier des agents d'autorité nommés et protégés par le commandant blanc ; mais cette expérience des exactions et de la brutalité des gardes de cercle, interprètes, auxiliaires, infirmiers..., plus redoutés encore que les cavaliers peul ou les pillards bambara, ne suffit pas à rendre compte du refus des cadres de la société bwa de se compromettre, dans l'administration des cellules villageoises, avec l'occupant étranger.

. . . . . .

(1) L'absence de corps politiques constitués supra-communaux accréditait la thèse, séduisante pour le colonisateur - soucieux de justifier le système d'administration directe - de "l'incapacité constitutionnelle" des Bwa "de fonder des pouvoirs publics solides et étendus" (L. Tauxier, op. cité **64** ; p. 62). De cette soi-disant incapacité - il s'agit, en fait, d'un refus délibéré de tout système de gouvernement qui prive les communautés villageoises d'une parcelle de leur souveraineté - il était aisé de conclure à la nécessité d'accorder de larges circonstances atténuantes à des auxiliaires qui, chargés d'encadrer une société aussi manifestement rebelle à l'autorité établie, se seraient laissés aller à des excès.

(2) J. Suret-Canale, op. cité **85** ; p. 107.

(3) Les chefs "n'ont aucun pouvoir propre d'aucune espèce, car il n'y a pas deux autorités dans le cercle, l'autorité française et l'autorité indigène ; il n'y en a qu'une. Seul le commandant de cercle commande ; seul il est responsable. Le chef indigène n'est qu'un instrument, un auxiliaire". (Extrait de la circulaire du 15 août 1917 du Gouverneur Général Joost Van Vollenhoven).

(4) J. Suret-Canale, op. cité **85** ; p. 107.

Touchant les relations inter-villages, nous avons indiqué que les responsables de certaines métropoles régionales, par incapacité à saisir le danger que représente, pour la société bwa dominée, puis colonisée, la fidélité aux formes anciennes de ces relations, ont été parfois tentés de faire appel, pour accroître leur audience politique, à la force nouvelle implantée dans le pays. De même, certains chefs de canton nommés par l'administration française se laisseront aller, dans le commandement des villages placés sous leur autorité, à des pratiques despotiques dont on chercherait vainement la trace dans les échanges politiques de type ancien (1).

Par contre, les responsables communaux n'admettent pas, fût-ce sous la menace, de couvrir de leur autorité les décisions du pouvoir colonial touchant de près leurs propres administrés (levées d'impôts, prélèvements de produits agricoles, réquisitions de main-d'oeuvre). En fait, ils n'ont ni le goût, ni les moyens, de jouer le rôle qui leur a été assigné dans la *farce* politique coloniale. La pratique quasi générale d'une vertu assez rare dans le commandement des hommes - le renoncement à toute forme de domination autocratique - témoigne du refus, commun à la société communale et à ses représentants, d'accepter la condition de colonisé qui leur est faite ; mais en même temps, elle met en lumière les modalités d'exercice de l'autorité au sein de la communauté villageoise.

De longue date, et particulièrement durant les dernières décennies du XIXème siècle, les responsables bwa ont été affrontés aux difficultés que pose, en période de crise ou de mutation, le gouvernement d'une société villageoise où la source de toute autorité se trouve dans le consensus communautaire. Certes, dans un régime de *démocratie directe* comme l'est le régime bwa, l'initiative appartient au corps social tout entier : c'est de lui que doit venir l'impulsion ; les assemblées collégiales qui représentent les cellules économiques et sociales élémentaires, et plus encore le chef de village, se doivent, dès lors que le problème posé exige une solution neuve, de consulter longuement leurs *mandants*. Il en résulte un penchant des pouvoirs publics à différer le moment des décisions, à rechercher l'unanimité, pour éviter d'avoir à user de la contrainte. Ce défaut, ou cette vertu, est propre à tout régime démocratique : cependant, il se trouve singulièrement accentué, dans la société bwa, par l'*impertinence sociale* que manifeste, en toute occasion, le citoyen : le pouvoir de contestation, pour hiérarchisé qu'il soit, est reconnu à tous les habitants de la cité et ceux-ci, par phobie de l'arbitraire, en usent largement.

Dès lors, la marge de manoeuvre des autorités communales est excessivement réduite : d'elles-mêmes, elles sont portées à confiner leur action quotidienne aux seuls domaines où cette action trouve son modèle et sa justification dans la pratique *coutumière* ; dans la mesure où celle-ci n'est point soumise à des pressions extérieures ou intérieures violentes, les autorités communales peuvent en contrôler l'évolution ; il n'en est pas de même lorsqu'une crise violente secoue la société villageoise : à ce moment, le pouvoir communal se trouve, pour un temps, réduit à l'impuissance ; il ne saurait, sous peine d'être désavoué et désobéi, imaginer et promouvoir des solutions aux problèmes de changement qui se posent aux collectivités élémentaires ; c'est à celles-ci de reprendre l'initiative, d'opérer les mutations indispensables, de proposer, par l'intermédiaire du conseil des anciens, un nouveau *contrat communal* (2). Par des décisions hâtives et inconsidérées, les autorités villageoises gaspilleraient un prestige dont elles ont besoin pour maintenir la cohésion de la communauté villageoise ; c'est cette cohésion qui importe le plus aux *sages* de la cité : il ne leur serait pas pardonné de la compromettre par un dirigisme excessif. En laissant aux collectivités élémentaires le soin de répondre, les premières, aux sollicitations de l'histoire, en insérant leur action ultérieure dans les nouvelles perspectives qu'offrent les changements intervenus dans l'organisation interne de

.....

(1) Nous aurons à traiter longuement du rôle et du comportement des chefs de canton durant la période post-insurrectionnelle. Lors de la mise en place du système colonial, période qui nous intéresse ici, l'administration française se heurte fréquemment, dans la recherche de candidats au commandement de canton, à une fin de non recevoir des cadres coutumiers des villages choisis comme chefs-lieux de ces nouvelles unités administratives. Certes, ces villages sont généralement des métropoles régionales dont la vocation à la *leaderance* politique sur les villages avoisinants se trouve ainsi reconnue. Cependant, la plupart des dirigeants de ces métropoles ne rêvent, pour l'heure, que de la lutte imminente à soutenir contre l'occupant étranger.

(2) Toute modification de la structure ou du fonctionnement des collectivités élémentaires (familles, groupes lignagers, exploitations) entraîne une redéfinition des formes et des voies de l'intégration communautaire.

ces collectivités, non seulement les sages adoptent la seule attitude possible dans une société villageoise qui n'admet pas d'être *violentée* par ses dirigeants mais encore ils se montrent fidèles au mode d'action politique communale *ancien*.

Ce que le colonisateur demande aux cadres d'autorité de la société bwa, c'est de renoncer à ce mode d'action communale. Accepter d'être les représentants d'un pouvoir centralisé qui, en tout état de cause, dispose des moyens d'imposer ses décisions, permettrait peut-être à ces cadres de protéger leurs administrés, de leur éviter des contacts trop directs et répétés avec les agents de l'administration coloniale ; mais il leur faudrait prendre sur eux de rompre avec la tradition politique bwa : tôt ou tard, ils devraient se reconvertir, passer de la pratique du dialogue à celle du repli sur soi et de l'autoritarisme ; tout, dans l'éducation qu'ils ont reçue, dans l'expérience du pouvoir qu'ils ont acquise, dans l'agrément qu'ils ont eu à commander, les détourne de s'engager dans cette voie. Eût-il réussi à le compromettre que le colonisateur eût attendu en vain la métamorphose du personnel politique bwa en place au moment de la conquête.

Dans la majorité des villages bwa, la consigne a été donnée aux habitants de celer aux agents de l'administration française l'identité du chef de village et des membres du conseil des anciens ; puisque cette administration exige d'avoir un représentant dans le village, il sera proposé un villageois ne détenant aucun pouvoir coutumier - politique ou religieux -. Afin d'éviter que ne s'instaure un bicéphalisme nuisible à la cohésion de la communauté, le ***nâsarabɛ*** , le chef des Blancs sera choisi dans la famille du ***loso***, le chef de village ; la structure ancienne du commandement villageois sera conservée.

En demeurant dans l'ombre, en se déchargeant sur un tiers du soin de transmettre à leurs administrés les ordres venus du chef-lieu de cercle ou de canton, les autorités communales ne fuient pas devant leurs responsabilités : elles marquent leur volonté de maintenir une coupure, soit-elle formelle, entre l'ordre colonial et l'ordre bwa. Ce choix politique - il sera maintenu, avec plus ou moins de constance et de bonheur, durant toute la période coloniale - est l'un de ceux qui ont le plus contribué à modeler le visage actuel des communautés villageoises bwa. Grâce à lui, les autorités communales ont échappé à l'usure dont ont été victimes, dans d'autres sociétés, des cadres coutumiers trop longtemps mêlés à l'exercice du pouvoir colonial ; ceci étant, ces autorités ont pu maintenir intacte, dans l'esprit des villageois, l'image d'une société communale *idéale* dont le projet commande, aujourd'hui encore, nombre de comportements économiques et sociaux. Par contre, ce choix a amené les élites coutumières à se désintéresser de plus en plus des péripéties de l'histoire et les éloigne, aujourd'hui, de tenir leur rôle dans l'établissement de formes nouvelles d'échanges politiques et sociaux (partis politiques, coopératives, associations culturelles...).

L'INSURRECTION DE 1915-1916

1 -

Il nous faut revenir aux dernières années qui précèdent la première guerre mondiale ; à cette époque, s'achève la mise en place du système colonial. "Partout, dans un pays encore exsangue, les *devoirs* imposés par le colonisateur se font de plus en plus écrasants. C'est l'impôt, dont le taux augmente partout à un rythme rapide ; ce sont les diverses formes de travail forcé - construction de routes, de postes, ... cultures obligatoires, réquisitions de main d'oeuvre... pour les entreprises privées" (1).

Dans tout le pays bwa, où le souvenir des guerres du XIXème siècle et de la conquête coloniale commence à s'estomper, un réveil politique se produit. Libérée progressivement de l'étreinte peul, marka, dyoula, la société bwa se ressaisit ; elle a tenté, durant quelques années, de vivre à l'écart de la force nouvelle, un peu mystérieuse, qui s'est établie dans le pays ; mais cette force n'est pas de celle que l'on peut ignorer : multiforme, envahissante, elle ne se contente pas de régner, elle veut transformer. Différente, en cela, de la force marka ou peul, elle n'est point, selon

.....

(1) J. Suret-Canale, op. cité **85** ; p. 169.

l'expression d'un informateur de Toukoro, "une bête sauvage qu'il suffit de nourrir pour qu'elle se tienne tranquille" (1).

Déjà, lors de la mise en place des chefferies de village et de canton, l'offre de faire participer la société bwa à l'établissement de l'ordre administratif colonial a été vécue pour ce qu'elle est réellement : une tentative de transformer une situation de fait - la domination militaire - en une situation de droit - l'assujettissement de communautés villageoises ayant renoncé, d'elles-mêmes, à leur souveraineté - ; les cadres communaux ont fait *la sourde oreille* à cette proposition et, avec la complicité de leurs administrés, ont réussi à ne pas se compromettre, directement, avec le colonisateur ; mais ils ne peuvent s'illusionner : que le chef de village nommé par l'administration, le ***nasarabɛ***, s'en remette entièrement à eux du soin de faire exécuter les ordres du commandant, ou qu'il agisse d'autorité, c'est vers eux que se tournera la communauté villageoise ; ils n'ont d'autre alternative, à l'intervention dans les rapports entre la société villageoise et le pouvoir colonial, que l'effacement ; dans l'un et l'autre cas, leur autorité ne survivra pas à l'épreuve et ils devront assister, impuissants, à la décomposition interne des communautés dont ils ont la charge : "Les uns après les autres, d'importants évènements révélaient le prochain craquement de l'armature des institutions traditionnelles. Le fatal chamboulement de l'ordre existant arrivait au trot. Les phénomènes quotidiens le confirmaient" (2). L'insurrection de 1916 est née, en grande partie, de cette prise de conscience des cadres d'autorité de la société bwa, de l'engrenage dans lequel ils se trouvent happés. Jusque-là, les *anciens* ont cherché à temporiser, à éviter que la lutte contre un envahisseur si puissamment armé ne décime le peuple bwa ; désormais, ils jettent toute leur autorité dans la lutte de libération ; et du même coup ils retrouvent auprès des *yara* - les hommes jeunes de la communauté - un prestige entamé par les précédentes dominations étrangères.

Dans son livre "Crépuscule des temps anciens", N. Boni a décrit cette période de réveil politique de la société bwa. "L'idée de leur domination par une puissance étrangère était inconcevable pour de vrais Bwa (wa). Le Bwamu n'entendait point se laisser prendre sans vert. Il était prêt à se battre et se battrait. Dès lors, naquit et se développa, en un temps record, la mystique d'une guerre imminente à soutenir inexorablement pour défendre l'indépendance de ce pays contre les usurpateurs de la terre des ancêtres. L'atmosphère était lourde, les propos graves, angoissants. On attendait *Humu-la-mort*. Pour éduquer les enfants à ne pas la craindre, on les habituait à regarder sans sourciller les ossements humains et les crânes scalpés" (3). Ce texte d'un auteur bwa contemporain, "anxieux de ne pas trahir son peuple" (4), n'est pas exempt de lyrisme : mais la société bwa connaît elle aussi - fruit d'une *générosité d'humeur* que ne vient contrarier nulle contrainte sociale - des poussées de fièvre d'où tout emportement lyrique n'est pas exclu. Il n'est guère douteux que, durant la période qui a précédé le soulèvement de 1961, période de réconciliation des *anciens* et des *hommes jeunes*, de retrouvailles de communautés villageoises que les épreuves de la domination étrangère avaient contraintes à se replier sur elles-mêmes, le peuple bwa ait été agité par l'une de ces fièvres, qu'il ait communié avec lui-même et retrouvé le chemin de l'unité. "La guerre était aux portes du Bwamu. La jarre révolutionnaire bouillait et sa buée éclaboussait les alentours" (5).

2 -

En 1908, un premier essai de recrutement volontaire au service militaire ayant échoué, le régime *d'engagements volontaires obligatoires* est institué. Pour fuir le travail forcé et le service militaire, nombre de Bwa, dans les villages les plus accessibles aux agents de l'administration, quittent leurs demeures et se réfugient dans les villages éloignés, y propageant des idées de révolte contre l'ordre colonial.

. . . . . .

(1) Cette image de la bête sauvage affamée est couramment appliquée à l'administration ; les autorités communales coutumières l'utilisent volontiers pour inciter leurs administrés à ne jamais différer le paiement de l'impôt.

(2) N. Boni, op. cité **21** ; p. 219.

(3) N. Boni, op. cité **21** ; p. 219.

(4) G. Manessy, préface au livre de N. Boni, Crépuscule des temps anciens, op. cité **21** ; p. 11.

(5) N. Boni, op. cité **21** ; p. 222.

De 1912 à 1914, de nouveaux malheurs s'abattent sur le pays. Dans les villages où la longue crise agricole de la fin du XIXème siècle n'est point encore résorbée, où les mécanismes de régulation de la production (constitution de réserves pour pallier le déficit céréalier des années de mauvaise récolte) sont empêchés de fonctionner par l'intervention du colonisateur (prélèvements sur les récoltes, obligation faite aux paysans de commercialiser une partie de leur production pour le paiement de l'impôt), trois campagnes agricoles défectueuses (1911 à 1913) (1) suffisent à provoquer une famine "jamais vue... depuis des générations" (2). "Les greniers vidés, on se rua à la recherche de racines sauvages qui intoxiquèrent des milliers de personnes" (3). Une épidémie de variole, particulièrement meurtrière, aggrave encore le désastre... "Décimées (4), les communautés villageoises attribuent à Dieu cette suite de calamités... Les funérailles furent suspendues et l'on ne fit plus d'offrandes aux manes, dieux... et génies qui avaient déserté" (5) ; cependant, on interprète cet éloignement de Dieu ; "... dans chaque village, des voix autorisées se levaient : Dieu nous a tourné le dos ; pour qu'il nous regarde de nouveau, il faut que nous soyons nous-mêmes. Chassons ces éléments nuisibles (les Français), ennemis de Dieu" (6).

Un décret, voté en France en février 1912, "rend possible la création de l'armée noire : les indigènes de vingt à vingt huit ans pourront être recrutés, par conscription, pour une durée de quatre ans, dans la mesure où le volontariat ne sera pas suffisant" (7). En A.O.F., l'arrêté du 25 octobre 1912 du gouverneur-général W. Ponty fixe le prélèvement à un pour mille au minimum, plus les engagements volontaires. Vers la fin de cette même année, les commandants de cercle du pays bwa réunissent, au chef-lieu de cercle, les chefs de village et de quartier pour leur annoncer l'instauration de la conscription ; pour les paysans bwa, cette mesure équivaut à un nouveau prélèvement d'*esclaves des Blancs* ; ces esclaves seront pris parmi les hommes les plus jeunes et les plus vigoureux ; "comment, dès lors, pourront être effectués les travaux agricoles ?".

Fin 1914, une grande agitation règne dans le pays. Des récits circulent sur l'insurrection qui a éclaté au Soudan, chez les Bambara du Bélédougou. Le rappel à Kati (poste militaire implanté à proximité de Bamako) de la brigade de Bobo-Dioulasso, le départ de nombreux fonctionnaires européens et africains, accréditent la nouvelle que les "Blancs sont presque tous partis". Dès novembre 1914, "des mouvements de sédition graves se produisent à Sani et Périwé, dans le canton de Nampola, cercle de Koutiala et sur certains points du cercle de Bobo-Dioulasso, où plus de mille huit cents fusils sont saisis en trois mois" (8).

A la même époque, *l'affaire de Safané* secoue les communautés villageoises marka de l'intérieur de la boucle de la Volta Noire. Les responsables marka - ils n'ont pas renoncé à leur projet de créer un état musulman indépendant et d'étendre leur domination sur tous les pays de la boucle - veulent "profiter du mécontentement général pour rallier à leur cause tous les esprits sur-

.....

(1) "Un hivernage avait été catastrophique parce que trop pluvieux, le suivant aussi calamiteux par manque de pluies. Et voilà que l'année où la pluviométrie redevenait normale, où renaissait l'espoir, d'immenses vagues de *koyos* ou criquets-voyageurs faisaient leur apparition pour la première fois, dévastaient tout sur leur passage, laissaient les champs dénudés et les arbres effeuillés". N. Boni, op. cité **21** ; p. 214.

(2) B. Gnankambary, op. cité **34** ; p. 7.

(3) N. Boni, op. cité **21** ; p. 214.

(4) Le commandant du cercle voisin de Bandiagara - la disette s'étend du Sénégal au Ouadaï - conclut ainsi son rapport : "En résumé, la famine de 1913-1914 aura diminué la population du cercle d'environ un tiers. Quant au cheptel, tout fait prévoir qu'il aura été réduit de moitié" (cité par J. Suret-Canale, op. cité **85** ; p. 171). N. Boni écrit de son côté: 'La famine et la maladie provoquèrent l'effondrement du Bwamu ; des villes comme Bwan n'étaient plus que des hameaux" (op. cité **21** ; p. 214).

(5) N. Boni, op. cité **21** ; p. 214.

(6) B. Gnankambary, op. cité **34** ; p. 7.

(7) J. Suret-Canale, op. cité **85** ; p. 177.

(8) B. Gnankambary ; op. cité **34** ; p. 8.

chauffés et déclarer la guerre sainte contre les Blancs qui sont chrétiens". Une lettre, d'origine inconnue, est diffusée dans les centres islamiques de Bobo-Dioulasso, Ouahabou, Safané, Boromo, Dédougou. Elle annonce "la venue prochaine du Mahdi, le Libérateur, à la tête de forces innombrables qui doivent exterminer les Blancs et tous ceux qui leur ont témoigné fidélité". A Safané, l'almany Adboulaye Koita donne publiquement lecture de la lettre, "devant une grande affluence de gens réunis à l'occasion des obsèques d'un marabout vénéré". A Ouahabou, M'Pa Karantao, l'un des descendants de Mamadou Karantao, ordonne, lui aussi, des lectures publiques de la lettre ; se croyant "choisi par le Mahdi pour gouverner la région", il se livre à des préparatifs militaires... Cependant l'enquête administrative, ordonnée au bruit "qu'une active propagande musulmane anti-française est faite dans l'Ouest", aboutit rapidement à l'arrestation des propagandistes. Traduits en justice, ceux-ci sont condamnés à de lourdes peines de prison (1).

Assez paradoxalement, cette répression, si elle calme les milieux musulmans (2), déclenche une vive réaction chez les Marka animistes. Selon B. Gnankambary, sous le prétexte d'une cérémonie religieuse, "tous les chefs de terre et de village se réunissent dans une grande plaine située aux environs de Dahounan (au Sud-Est de Safané) ; la décision est prise de hâter les préparatifs pour le soulèvement contre l'occupant. Tous les forgerons de la région sont regroupés "en des lieux sûrs où, logés et nourris, ils n'ont d'autres tâches que la fabrication du matériel de guerre : flèches, fusils, balles,..." (3). Il semble que les Bwa des villages de la rive droite du Bani soient tenus au courant de ces préparatifs et invités à se joindre aux conjurés.

3 -

"C'est au milieu de grands préparatifs de guerre clandestins, que le gouvernement français ordonne, par décret du 5 octobre 1915, une levée de cinquante mille hommes en A.O.F. Chargé d'exécuter cet ordre dans le cercle de Dédougou, un certain Haillot, commis des affaires indigènes et un certain lieutenant Daye, arrivent à Yankasso (canton de Safané) avec leurs gardes. Un de ceux-ci, du nom de Pé, chargé de diriger un travail de réfection de route, envoie sur le chantier une accouchée d'un jour ; le bébé meurt sur le dos de sa mère. Les travailleurs, indignés, non seulement abandonnent le chantier mais molestent sérieusement les deux Européens et leur suite et jurent de ne plus servir les Blancs. Un peu partout dans le cercle, se produisent des incidents presque semblables" (4).

En pays marka, la levée de soldats semble jouer un rôle déterminant dans le soulèvement. Le 17 novembre 1915, le chef de canton de Safané rend compte, au commandant de cercle de Dédougou, du refus des gens de Bouna "de donner des tirailleurs" ; dès le lendemain, "la propagande contre le recrutement, commencée à l'instigation des gens de Bouna, a déjà gagné plusieurs villages. On a décidé de prendre les armes". Le 19 novembre, le commandant de cercle se rend à Safané où il apprend "que cinq villages sont ouvertement révoltés" contre l'autorité coloniale : Bouna, Kongoba, Doumakélé, Solasso, Moussakongo. Arrivé devant Bouna (5), il tente de parlementer ; les habitants

.....

(1) Les citations de ce paragraphe sont extraites de B. Gnankambary, op. cité **34** ; pp. 8-9.

(2) Les centres islamiques de Ouahabou, Safané, Boromo, Douroula, ne prendront pas part à l'insurrection ; certes, lorsqu'éclatent les premiers incidents, ils sont encore sous le coup de la répression qui a frappé leurs principaux meneurs ; cette crainte des représailles ne saurait cependant motiver, à elle seule, "l'aide appréciable" que ces villages apporteront aux soldats français lors des opérations militaires montées contre les villages insurgés. Là encore, sans minimiser la portée des intrigues menées par le colonisateur pour dresser l'un contre l'autre le milieu musulman et le milieu *animiste* (cf. G. Gnankambary, op. cité **34** ; p. 34), il faut voir, dans ce retournement politique, l'obstination des leaders musulmans de Ouahabou à asseoir leur domination sur les pays de l'intérieur de la boucle de la Volta Noire ; en pactisant avec l'occupant, ils espèrent l'amener à reconnaître leur *vocation* à cette domination.

(3) B. Gnankambary, op. cité **34** ; p. 10.

(4) Les citations de ce paragraphe sont extraites de B. Gnankambary, op. cité **34** ; p. 11.

(5) Cf. p. 104 , fig. 19, L'insurrection de 1915-1916 dans le cercle de Dédougou.

du village refusent tous pourparlers : "Nous voulons la guerre..., nous ne donnerons pas nos enfants comme tirailleurs, nous n'acceptons plus l'autorité du Blanc". Vers 14 heures, une tentative de prendre d'assaut le village se heurte à une vive résistance ; le commandant de cercle doit battre précipitamment en retraite. Il écrira un peu plus tard, faisant le récit de *l'affaire de Bouna* : "Tous (les) gardes se sont comportés bravement ; ils se sont montrés pleins d'entrain et d'ardeur... ;940 cartouches ont été dépensées ; on peut estimer à un minimum de 50 le nombre de morts parmi les gens de Bouna"... Le 20 novembre, une quinzaine de villages sont soulevés. "Presque tous les villages marka des cantons de Tounou, Datomo, Oury, Bagassi, Pompoï sont décidés à faire cause commune avec Bouna". Les révoltés envoient des émissaires dans tous les cantons marka et bwa de la boucle. Le 21 novembre, ayant reçu des renforts, le commandant de cercle tente à nouveau d'enlever Bouna. Vers 15 heures, la moitié du village brûle ; mais le siège doit être levé ; des colonnes de secours, envoyées par les villages révoltés, affluent de partout. Commentaires du commandant de cercle : "Le combat a duré plus de six heures : nous avons dépensé 7 000 cartouches ... Nous avons compté plus de 400 cadavres ennemis ; près de 250 ont été tués dans le village même" ... "Le pourcentage des tués, parmi les indigènes de Bouna, est considérable ; les survivants ne sont pas assez nombreux pour pouvoir enterrer leurs parents morts" (1).

De retour à Dédougou, le commandant de cercle note sur le journal de poste (22 novembre) : "Les Bobo (Bwa), incités à la rébellion par les Marka de La, commencent à s'agiter". Un incident se produit le 23 novembre qui donne le signal de l'insurrection. Le commandant de cercle commente laconiquement : "Des Bobo (Bwa) de Fakéna, à l'instigation des rebelles de La, ont assassiné, entre Poundou et Koanko, le garde de cercle de 1ère classe Alamasso Diarra et deux agents politiques chargés des travaux de réfection de la route de Bobo-Dioulasso" (2). En fait, le meurtre du garde de cercle ne semble pas avoir été commis sous l'influence des rebelles marka : "Une femme à terme, travaillant sur le chantier (de la route), sentant des maux de ventre, demanda la permission de rejoindre le village pour y accoucher. Non seulement, le garde refusa, mais les coups de fouet et de cravache la renvoyèrent au travail ; la pauvre femme donna le jour à un enfant sur la route même, au vu de tout le monde...". Les ouvriers se concertèrent et décidèrent de "se débarrasser" d'Alamasso Diarra. Une occasion propice s'étant offerte, "ils le couchèrent sur son propre chantier, exactement entre Poundou et Koanko, sans le tuer ; ils coupèrent tous ses membres, ôtèrent ses habits tout couverts de sang et abandonnèrent ses restes sur la route. Ils constituèrent, sur le champ, deux délégations ; à chacune d'elles furent remis un bras, une jambe et des vêtements de la victime pour parcourir tous les villages importants, marka et bwa, et dire ceci : "A partir de ce jour, la force est finie ; nous venons de tuer le garde qui nous surveillait - Voici ses membres et ses habits - Nous demandons votre concours - Armons-nous tous pour défendre la terre de nos aïeux"(3).

4 -

Après le meurtre du garde Alamasso Diarra, la révolte gagne rapidement tout le pays bwa de l'intérieur de la boucle. Le 23 novembre, le commandant de cercle de Dédougou écrit :"Les Bobo (Bwa) de Ouarkoye, Ouakara, Kéra, Bondoukuy, Poundou sont disposés à suivre l'exemple des Marka... La révolte gagne les régions limitrophes de Dédougou. Les environs du poste ne sont plus sûrs. Moundakuy refuse de se soumettre, Passakongo et Massala hésitent. La plupart des soukalas de Dédougou sont favorables à la rebellion... ; nos principaux auxiliaires, menacés de mort, s'enfuient ; c'est le cas des chefs de Tounou, de Datomo, de Kosso, de Ouarkoye, de Nana, de Sodien, de

.....

(1) Les citations de ce paragraphe sont extraites de M. Maguet : Compte rendu de la révolte en pays marka et bobo (depuis le commencement de l'affaire de Bouna jusqu'à l'affaire de Yankasso ; 17 novembre-23 décembre 1915 (établi conformément au journal du cercle de Dédougou) ; Dédougou, 1er janvier 1916 (Document C.V.R.S. ; 24 pages, dactylographié).

(2) M. Maguet, op. cité note (1) ci-dessus ; p. 9.

(3) B. Gnankambary, op. cité 34 ; p. 11.

Konna..." (1). Le 25 novembre, "le nombre des rebelles est de 30 000 environ". Après l'échec de l'administrateur Maubert, commandant du cercle de Bobo-Dioulasso, devant Bondoukuy (2), les derniers villages bwa hésitants se rallient à l'insurrection. "La révolte s'étend dans presque toute la boucle de la Volta" (3). Le 29 novembre, soit dix jours seulement après l'incident de Bouna, début officiel du mouvement de révolte, le nombre des rebelles est estimé à 50 000 ; il augmentera encore (4), malgré plusieurs "démonstrations militaires" (5) et, à la mi-décembre, atteindra 92 000 (soit "la totalité de la population imposable du cercle") ; à cette date, la révolte aura gagné les villages de la rive gauche de la Volta Noire (6) et ne tardera pas à atteindre les groupements bwa du Soudan (7).

Cette rapidité de propagation du mouvement insurrectionnel souligne à quel point les communautés villageoises bwa se trouvaient préparées, affectivement et politiquement, à soutenir une guerre d'indépendance contre l'occupant. Que quelques villages aient hésité avant de se joindre à la révolte, que quelques-uns mêmes - nous avons tenté d'analyser leur comportement (8) - se soient rangés du côté des forces de l'ordre, ne doit pas cacher l'essentiel : au delà d'une poussée de désespoir née des exactions et brutalités dont était victime la société colonisée, au delà d'un refus de fournir de nouveaux *esclaves* à l'occupant (9), la révolte de 1915 représente l'aboutissement d'une prise de conscience politique, le sursaut d'un peuple pour qui la reconquête de l'indépendance représente la seule chance d'être de nouveau lui-même, d'exister en tant que peuple. Prenant les armes, les communautés villageoises effacent, d'un coup, plusieurs dizaines d'années de domination étrangère (10) ; de proche en proche, elles reconstruisent le peuple bwa.

.....

(1) M. Maguet, op. cité note (1) p. 100 ; p. 9.

(2) L'administrateur Maubert a tenté, malgré l'avis de son collègue de Dédougou selon qui "ce n'est qu'avec les forces importantes attendues que la répression pourra se faire", de se porter au secours du chef de Bondoukuy, demeuré loyal à l'autorité française. Durant neuf jours, il sera assiégé dans Bondoukuy par les villageois de La, Fakéna, Sokongo, Kéra, Ouakara, Ouarkoye, Bwan, Tia, Sara, Kosso, Bondoukuy, Darou, Si, Bankouma, Lora, Kamana. Il ne parviendra à regagner sa résidence que grâce à l'arrivée de renforts.

(3) M. Maguet, op. cité note (1) p. 100 ; p. 11.

(4) Le 5 décembre, "les Bobo (Bwa) de Bagassi sont gagnés à la révolte". Le 8 décembre, "la presque totalité de la circonscription de Boromo, en deça de la route Dédougou-Diébougou, est révoltée".
Cf. M. Maguet, op. cité note (1) p. 100 ; p. 12.

(5) Ainsi, "la démonstration militaire faite à Kari avec tous les tirailleurs disponibles à Dédougou", cf. M. Maguet, op. cité note (1) p. 100 ; p. 11.

(6) Le commandant de cercle de Dédougou note, à la date du 20 décembre : "La révolte a passé la Volta à l'Ouest : les villages de Montionkuy, de Denkéna (Dentiéna) et Daboura ont fait cause commune avec les rebelles de Monkuy, Koéna (canton de Ouarkoye)".

(7) Au début de 1916, dans l'Est du cercle de San, "des bruits circulent sur une pseudo-destruction de la puissance française en Haute-Volta, et les cantons de Mandyakuy et de Tioutiou se soulèvent" (G. Heyte, op. cité **39** ; p. 23).

(8) Cf. ci-dessus, pp. 89-91

(9) Selon N. Boni, le recrutement de soldats n'aurait joué aucun rôle dans l'insurrection des villages bwa de la vallée de la Volta Noire (cf. J. Suret-Canale, op. cité **85** ; p. 183-184).

(10) Les Bwa n'ont pas oublié l'époque où ils vivaient sous la domination des Peul de Dokui ou de Barani, des Marka de Ouahabou, des Dyoula de Sya. En s'attaquant à l'occupant blanc, ils se libèrent de tout un passé récent de servitude et d'humiliation ; ils renouent avec leur destin d'hommes libres.

Parlant du siège de Bondoukuy (cf. note (2) ci-dessus) et des préparatifs militaires des insurgés, N. Boni écrit : "On pilla et massacra Zawa, les Dyoula, ces "fils de chiens croqueurs de cauris", "espions venus derrière les Blancs". Quant aux Frowa (Peul), "traîtres congénitaux et incurables délateurs à la face de singe", il importait de les tenir dans l'ignorance des grandes décisions du Bwamu" (N. Boni, op. cité **21**, p. 223).

5 -

Durant les mois de décembre 1915 et janvier 1916, les opérations militaires, du côté des forces de l'ordre, marquent un temps d'arrêt. La seule action d'envergure est l'attaque du village marka de Yankasso (23 décembre 1915). Malgré leur puissance de feu, considérablement accrue depuis le début du soulèvement, les forces de l'ordre ne peuvent venir à bout de la résistance des insurgés ; elles doivent lever le siège et se replier sur Dédougou avec 122 morts et blessés. En attendant de nouveaux renforts, le commandant de cercle de Dédougou se retranche solidement dans le chef-lieu, convaincu que les rebelles vont tenter de prendre la ville d'assaut. Il n'en sera rien, ce qui ne laisse pas d'étonner.

Certes, les insurgés "activent leurs préparatifs de lutte, fabriquent de la poudre, empoisonnent leurs flèches, achètent des fusils, organisent la défense des villages à l'aide de meurtrières, créneaux, zéribas" (1) ; de même, ils mettent au point une tactique militaire que le commandant de cercle de Dédougou décrit ainsi : "Organisés pour la défense et l'attaque, (les rebelles) se concentrent en divers points qui leur permettront, en moins d'une journée, de se rassembler sur un point unique et de faire échec à la colonne d'opérations ; on est convaincu que la manoeuvre d'encerclement réussira pleinement grâce au nombre d'assaillants qu'on pourra opposer aux tirailleurs. La tactique employée sera la même qu'aux affaires de Bouna : on se battra jusqu'à la mort" (2).

Cependant, il semble bien que les insurgés bwa soient surtout préoccupés, durant cette période, de réduire les villages qui ont fait cause commune avec l'occupant. Fin novembre, ils mettent le siège devant Bondoukuy dont le chef est demeuré "fidèle à la France" ; ils ne pourront s'emparer du renégat (3) mais détruiront son quartier. Quelques jours plus tard, ils marchent sur Kari, autre village demeuré à l'écart de la révolte ; une démonstration militaire des forces de l'ordre les détourne, provisoirement, d'attaquer ce village. A la date du 8 décembre, le commandant de cercle de Dédougou note sur le cahier de poste. "Dans la boucle de la Volta, les rebelles exigent la soumission des villages hésitants (Doundou, Kéba, Diasso, Sanfoulé), leur coupant toutes communications avec le cercle et avec les villages amis" (4). Le 14 décembre, nouvelle tentative de mettre le siège devant Kari... D'autres exemples pourraient être cités d'actions entreprises contre les ennemis de l'intérieur. N. Boni décrit l'attaque contre Tuiman-Wakuy, village dont le chef, Béhoba Bihoun, a envoyé des archers en renfort au chef de village de Bondoukuy (5)... De son côté, G. Heyte, parlant du mouvement insurrectionnel chez les Bwa du Soudan, écrit : "Le premier acte des révoltés (les villageois de Mandiakuy et de Tioutiou) est de brûler Bénéna, qui se refuse à pactiser" (6).

Un tel comportement ne s'explique que dans la perspective du mouvement de rénovation interne qui a précédé l'insurrection : celle-ci n'est pas seulement une affaire entre le peuple bwa et l'occupant, elle est une affaire entre le peuple bwa et lui-même ; elle est la redécouverte d'un destin commun ; dès lors, il n'est pas de place pour ceux qui refusent de communier avec les valeurs anciennes retrouvées. Répétons-le : en même temps qu'il se libère de la domination coloniale, le peuple bwa se reconstruit ; s'il s'acharne sur les ennemis de l'intérieur, c'est qu'il a besoin, pour être lui-même, d'être un (7).

.....

(1) M. Maguet, op. cité note (1) p. 100 ; p. 12

(2) M. Maguet, op. cité note (1) p. 100 ; p. 12

(3) Celui-ci réussira à s'échapper, en compagnie du commandant de cercle de Bobo-Dioulasso venu à son secours (cf. ci-dessus note 2 p. 101). N. Boni (op. cité 21 ; pp. 223-227) donne un récit détaillé du siège de Bondoukuy.

(4) M. Maguet, op. cité note (1) p. 100 ; p. 12.

(5) N. Boni, op. cité **21** ; pp. 223-227.

(6) G. Heyte, op. cité **39** ; p. 23.

(7) Cette volonté du peuple bwa de refaire son unité transparaît dans les pages que N. Boni, transcrivant les récits des derniers témoins vivants, a consacrées à l'insurrection de 1915-1916.

6 -

L'échec des forces de répression devant Yankasso - l'assaut du village a été donné en présence du gouverneur du Haut Sénégal-Niger - a eu un retentissement considérable. Une bonne partie des troupes disponibles en Afrique Occidentale est acheminée sur Dédougou pour réprimer l'insurrection et éviter qu'elle ne fasse tache d'huile. A la date du 10 février 1916, est concentrée, à Dédougou, une force militaire considérable ; sept compagnies de tirailleurs, soit environ mille six cents hommes, un goum de cent cinquante cavaliers, une batterie de 80 de montagne à quatre pièces, deux sections de mitrailleuses ; à ces troupes, s'ajoutent deux cents gardes et environ deux mille *partisans* (en majorité des Peul de Barani) (1). Les insurgés peuvent opposer, à ces forces abondamment pourvues en munitions, plus de trente mille combattants : six mille environ sont armés de fusils à pierre ; les autres devront se battre à l'arc, à la lance, au couteau.

Le 13 février 1916, les forces de l'ordre passent à l'offensive ; le colonel Molard, qui a pris le commandement de la *colonne de Dédougou*, a reçu pour mission de détruire systématiquement tous les villages marka et bwa révoltés ; une liste d'une cinquantaine de villages rebelles lui a été fournie par l'autorité civile. Cette mission sera scrupuleusement exécutée.

Nous ne décrirons pas ici les diverses opérations de répression (2) ; elles se résument en une longue et monotone litanie : femmes, enfants fuyant dans la brousse à l'approche de la colonne, places fortes rebelles bombardées par l'artillerie puis prises d'assaut, maison par maison, villages

.....

(1) Dès le début de l'insurrection, le commandant de cercle de Dédougou a fait appel aux cavaliers d'Idrissa Sidibé, souverain de la principauté peul de Barani. La présence, aux côtés des forces de répression, des anciens maîtres du pays ne pouvait qu'affermir les Bwa dans leur résolution de lutter jusqu'à épuisement de leurs forces. Cf. M. Maguet, op. cité note (1) p. 100 ; pp. 13-14.

(2) B. Gnankambary a donné, pour l'ancien cercle de Dédougou (actuels cercles de Houndé, Dédougou, Nouna), un compte-rendu précis de ces opérations (cf. B. Gnankambary, op. cité **34** ; pp. 14-32).

a) Démantèlement de l'insurrection

13-19 février : opérations en pays bwa (Sud de Dédougou) ; attaque de Poundou ; destruction de Ouarkoye, Bénéna, Dankuy, Ouana, Békuy, Koéna, Mounkuy, Kamako ; attaque de Sokongo...

20 février-9 mars : opérations en pays marka (Dafina) ; attaque de La et de Bouna ; destruction de Bara ; attaque de Banou, de Yankasso ; destruction de Sodien et Makongo ; attaque de Tiékuy...

11-13 mars : opérations en pays bwa (Nord de Dédougou) ; attaque et destruction de Massala et Passakongo.

17-22 mars : opérations en pays bwa (secteur centre) ; destruction d'Ouorokuy et Koana ; attaque de Pié ; destruction de Kari, Pérékuy, Toroba.

b) Trève provisoire

22 mars-12 avril : Les forces de l'ordre sont au repos à Dédougou. Les insurgés, qui vivaient en brousse depuis la destruction de leurs villages, regagnent les ruines de ceux-ci, dans la plus grande consternation ; "ils n'y mèneront plus qu'une vie d'animaux sauvages, prêts à s'enfuir au moindre bruit" (B. Gnankambary, op. cité 34 ; p. 24) ; cf. également N. Boni, op. cité **21** ; pp. 231-232.

c) Pacification générale

13-26 avril : opérations en pays nounouma et marka ; attaque de Tikan ; destruction de Tchériba et de Konokoun ; attaque de Da, destruction de Djinakongo, Datomo, Panh.

27-avril-6 mai : opérations en pays bwa *(kadɛmu)* ; attaque de Pompoï et de Bagassi ; destruction de Sipoi et Doussi ; attaque de Vi.

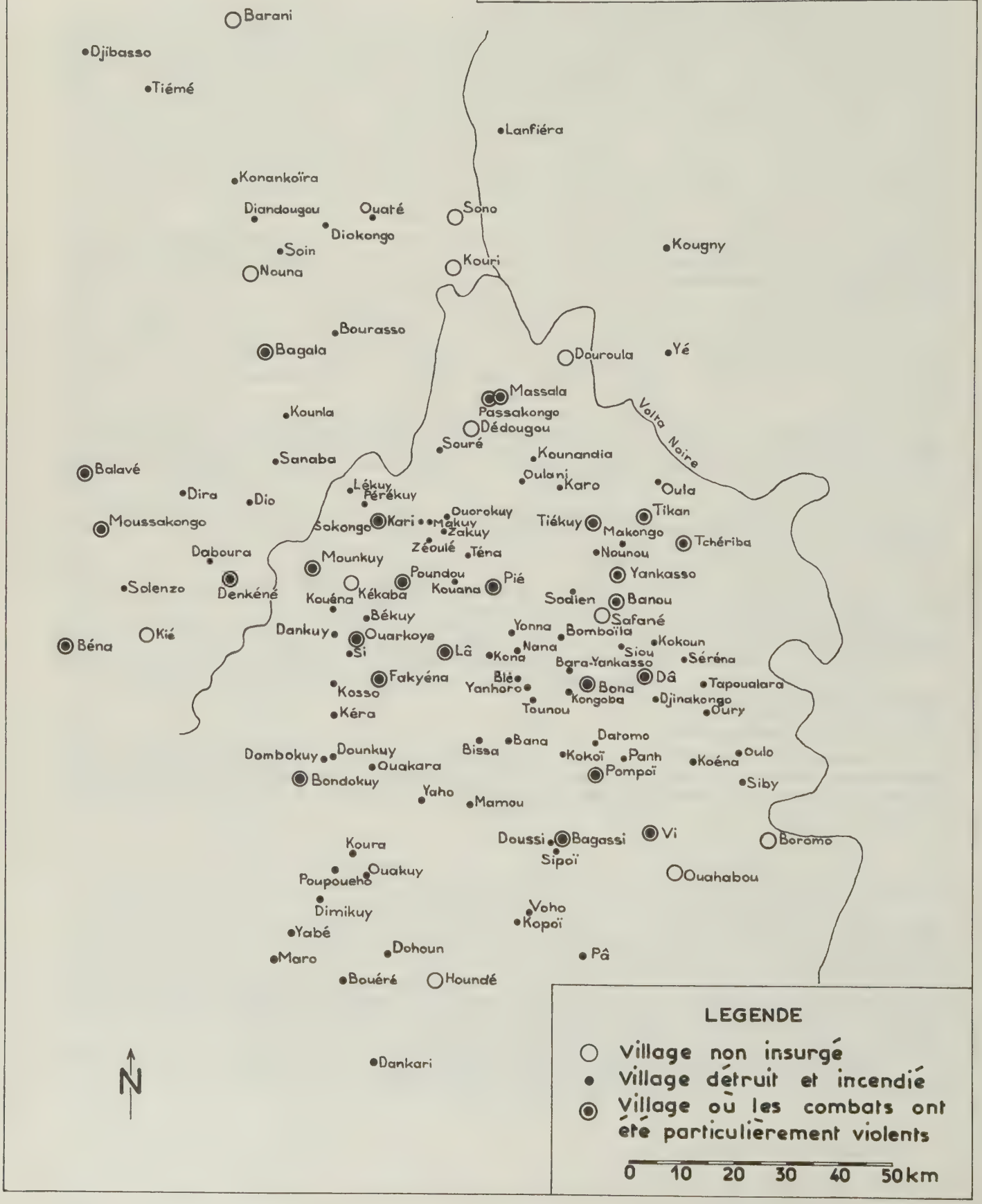
9-19 mai : opérations en pays samo, marka, bwa ; destruction de Missakongo, Kongoba, Bara-Yankasso, Blé, Sounhoulé, Yanhoro, Vona, Bissa, La, Fatyéna (ces deux derniers villages sont rasés pour la seconde fois).

20 mai-23 juin : opérations en pays bwa (Sud de Dédougou et *kadɛmu* ; destruction de Mounkuy, Dankuy, Ouama, Békuy, Koéna, Ouarkoye, Si, Sokongo (pour la seconde fois) ; attaque de Bondoukuy ; destruction de Tia, Moukouma, Dombokuy, Dounkuy, Diokuy ; attaque de Sara et Popiho ; destruction de Koura, Ouakuy, Voho, Pa ; destruction, en pays bobo, de Dio, Bouéré, Dohoun, Karé, Dankaré...

28 juin-24 juillet : opérations en pays bwa (rive gauche de la Volta Noire) ; attaques de Bagala, Balavé, Moussakongo, Béna, Dentiéna ; plusieurs dizaines de villages détruits.

fig. 19

L'INSURRECTION DE 1915-1916 DANS LE CERCLE DE DEDOUGOU



détruits et incendiés, récoltes pillées, représailles, exécutions sommaires. Quelques chiffres pourtant, concernant le seul cercle de Dédougou (1) : entre le 13 février et le 24 juillet 1916 (date à laquelle, dans le cercle de Dédougou, les opérations militaires *officielles* sont considérées comme terminées), plus de mille obus ont été tirés, plus de quatre vingt mille cartouches brûlées... Le pays marka et bwa est dévasté ; les opérations militaires ont fait plusieurs dizaines de milliers de victimes (2) ; quatre vingt villages au moins, parmi les plus peuplés, ont été rasés ; la famine sévit dans des régions entières où les récoltes ont été brûlées et le cheptel abattu. Il est aucune communauté villageoise qui n'ait payé un lourd tribut à la guerre d'indépendance.

7 -

Après le siège de Boho (6-7 mai 1916), au cours duquel Bwa et Marka perdirent près de deux mille hommes, l'administrateur Maubert notait sur son carnet de route : "Dambio (chef de canton de Kari) se plaît à espérer que le sanglant échec subi par les rebelles amènera un commencement de soumission. Je ne puis le croire. Les Niéniégué (Bwa de la région de Houndé), fanatisés, qui ne veulent plus de maîtres - ils nous l'ont assez crié à Boho - prolongeront leur résistance jusqu'à la dernière extrémité" (3) N. Boni de son côté, écrit : "Les anciens avaient juré qu'au grand jamais la profanation de la terre des ancêtres ne les trouverait ou ne les laisserait vivants : plutôt *Humu*, la mort, que *Wobamu* , l'esclavage" (4).

Le serment des anciens fut tenu ; il n'est, pour s'en convaincre, que de relire le rapport de l'administrateur Vidal, chargé de l'enquête sur les causes de la rébellion : "Six mois de lutte et d'opérations répressives... ont été indispensables pour parvenir à maîtriser cette insurrection exceptionnellement grave. Mais les efforts très pénibles et les sacrifices consommés pour parvenir à ce résultat ne sauraient rendre le caractère particulièrement inquiétant de certains symptômes révélés par le mouvement.

Pour en comprendre l'exacte signification, il est nécessaire de dire le fanatisme violent, le mépris absolu de la mort, l'audace et le courage tranquilles dont ont fait preuve les rebelles au cours des combats les plus meurtriers. Il faut dire aussi l'étroite cohésion, la discipline merveilleuse, l'esprit de solidarité et de sacrifice qui les animaient et les portaient aux actes d'héroïsme les plus troublants. Des hommes, en grand nombre des vieillards, des femmes, des enfants, en groupe ou isolément, préféraient se faire tuer ou se laisser enfumer et griller dans les cases incendiées, plutôt que de se rendre, malgré la promesse de vie sauve qui leur était faite, ne voulant même pas profiter des facilités d'évasion que leur offraient les ténèbres de la nuit ou le retrait momentané de nos tirailleurs, pour échapper à la mort certaine qui les attendait. J'ai vu des femmes, des enfants ,

.....

(1) Dans le cercle de San (Mali), la rébellion s'est déclenchée plus tardivement (début 1916). Fin février, quatre mille Bwa venus des cantons de Turula, Dami, Bénéna, Mandyakuy et Tioutiou attaquent et détruisent le camp retranché de Tominian ; les forces de l'ordre se replient en hâte sur le chef-lieu. Fin mars, "toute la partie Est du cercle, sauf les villages marka de Ténéni et de Koro, est en révolte. Les coups de mains dirigés par les insurgés contre ces villages et contre ceux qui ont fait leur soumission, alternent avec les représailles menées par les militaires à travers la région". A partir de juillet, les troupes françaises commencent à être maîtresses de la situation. De nombreux villages se soumettent. "Quelques révoltés subsistent dans la région de Tioutiou ; la localité est détruite le 20 août. Quelques jours plus tard, le marabout de Koula, El Hadj Adama Dembélé, qui menait la lutte dans l'Est, est capturé, ainsi que divers chefs rebelles. Les Français désarment le pays et récupèrent 8 000 fusils, 7 000 arcs, 14 500 carquois, 230 000 flèches, 300 sagaies ou coutelas (bilan au 31 décembre 1916)". Au cours des opérations militaires, cinquante six villages ont été entièrement détruits ; la répression a fait des milliers de morts. Cf. G. Heyte, op. cité **39** ; p. 23.

(2) Le nombre n'a jamais été déterminé avec précision.

(3) Carnet de route de l'administrateur des colonies Maubert ; cité par N. Boni, op. cité **21** ; p. 234.

(4) N. Boni, op. cité **21** ; p. 233.

s'enterrer vivants dans les caveaux de famille, parmi les ossements, un vieillard se pendant au-dessus du cadavre de son fils pour ne pas tomber entre nos mains" (1).

Fin juin 1916, l'insurrection bwa a été enrayée ; "pourchassés sans cesse, réduits à errer dans la brousse, privés de nourriture, ayant subi des pertes très sensibles", les révoltés sont acculés à faire leur soumission,"village par village" (2). Dans un pays quadrillé par les forces militaires (3), les survivants regagnent les villages détruits ; quelques-uns mettent fin à leurs jours ; pourtant, il faut *tenter de vivre,* reconstruire les demeures ; surtout, il faut semer, car la saison des pluies est venue et les travaux agricoles n'attendent pas (4)... Le peuple bwa a échoué dans sa tentative de recouvrer l'indépendance. Pourtant, le vainqueur lui-même s'interroge : "Est-ce à dire que, dans la région rebellée, tout soit maintenant pour le mieux... Je voudrais pouvoir l'affirmer . Mais ... ayant vu l'explosion de haine dont nous avons été l'objet et l'acharnement de la résistance que nous avons rencontrée, ayant remarqué l'intelligence, l'esprit de suite et les réelles connaissances tactiques dont nos adversaires ont fait preuve, n'ayant pu m'empêcher d'admirer la persévérance dont ils ont fait montre jusqu'au bout, malgré des échecs sanglants et répétés, cela m'est impossible...

Il faut nous dire que ce que les indigènes ont fait, ils peuvent le refaire, ceci forts de l'expérience acquise. Le désarmement, fût-il complet, n'est pas suffisant pour donner la certitude d'un calme absolu chez nos adversaires ; les Niéniégué (Bwa) désarmés par Maubert, début 1914, nous en ont donné la preuve : ils n'avaient guère que des flèches et, pourtant, leur résistance a été tenace... La révolte a été dissociée ! c'est entendu. Est-elle réellement étouffée ?... L'avenir nous le dira"(5).

CONCLUSION

L'évocation de la situation historique et culturelle de l'ethnie bwa s'achève sur ce récit de l'insurrection de 1915-1916. Marqué dans sa chair par cette guerre d'indépendance, le peuple bwa va vivre, désormais, à l'heure coloniale. Peu à peu, les communautés villageoises prendront le visage que nous leur connaissons aujourd'hui et dont nous aurons à fixer les traits changeants et divers.

Nous penchant sur l'environnement ethnique et culturel d'un peuple implanté depuis très longtemps sur son territoire, nous avons tenté de définir quelques-unes des influences auxquelles il a été soumis, quelques-uns des choix politiques auxquels il s'est arrêté et qui déterminent son appartenance à une civilisation du village largement représentée dans les savanes de l'Afrique de l'Ouest ; de

.....

(1) Rapport du 1er novembre 1916 de l'administrateur en chef des colonies Vidal ; cité par N. Boni, op. cité **21** ; p. 233.

(2) Rapport militaire cité par B. Gnankambary, op. cité **34** ; p. 33.

(3) Les autorités françaises jugèrent nécessaires de maintenir neuf postes militaires dans la région ; sept compagnies furent affectées à l'occupation du pays.

(4) A propos de la rébellion dans le cercle de San, G. Heyte écrit : "A partir de juillet, tandis que les forces françaises commencent à être maîtresses de la situation, les Bwa s'aperçoivent que l'hivernage arrive et que le temps des semailles est là. Cela fait que les villages font bientôt leur soumission en masse" (G. Heyte, op. cité **39** ; p. 23).

(5) Rapport du colonel Molard, commandant de la colonne de répression de Dédougou, cité par N. Boni, op. cité **21** ; p. 234.

même, avons-nous, sommairement, exploré les paysages sociologiques qui se rencontrent à ses frontières : nous devrons y revenir, nous attacher à cette approche comparative qui permet, seule, de percevoir les traits les plus originaux de la *manière d'être au monde* de la société bwa.

Quittant ces rivages culturels sur lesquels semblent venir se briser les vagues de l'histoire, nous avons vu le mouvement de celle-ci - illusion née du manque d'informations sur les siècles précédents ? - s'accélérer brutalement au cours du XIXème siècle. Avant même que l'occupation coloniale n'en précipite le rythme, la transformation des modes anciens d'organisation et de vie communales s'amorce. Un sursaut politique, une lutte inégale contre l'occupant français, confrontent une dernière fois le peuple bwa avec lui-même et le rejette, meurtri, vers de nouveaux changements.

Cet itinéraire culturel et historique nous a permis de prendre une première vue de la situation de la société bwa ; des jalons ont été posés, des points de repère circonscrits : ils aideront à une approche, de l'intérieur, de la vie des communautés villageoises bwa contemporaines.

CHAPITRE III

LA SITUATION DEMOGRAPHIQUE

Pour insuffisants qu'ils soient encore, les renseignements épars que l'on possède sur la situation démographique des populations bwa permettent une approche, tant des variations régionales excessives qui caractérisent cette situation que de la crise démographique très grave dans laquelle se débattent les communautés villageoises bwa de la vallée de la Volta Noire.

VOLUME. APERCU D'ENSEMBLE

Selon les recensements administratifs collationnés en 1960 (1), on comptait, à cette date, environ 210 000 Bwa, répartis inégalement entre la République de Haute-Volta (130 000) et la République du Mali (80 000). Si l'on tient compte d'une sous-estimation administrative de l'ordre de 18,5 % - taux révélé, pour l'ensemble des populations bwa, bobo, marka et samo, par l'enquête démographique réalisée en République de Haute-Volta en 1960-1961 (2) -, on obtient un chiffre global voisin de

.....

(1) Les recensements administratifs sont effectués, dans chaque village, tous les quatre ou cinq ans ; les chiffres recueillis en 1960 s'étalent donc, selon les villages, sur la période 1955-1960.

(2) Op. cité 78. Cette enquête démographique par sondage (1/50°) s'est déroulée sur l'ensemble de la République de Haute-Volta, d'octobre 1960 à mars 1961 ; seules n'ont pas été touchées par l'enquête les villes de Ouagadougou et de Bobo-Dioulasso. Malheureusement, les données détaillées tirées de l'exploitation mécanographique des résultats de l'enquête n'ont pas encore été publiées. Un rapport provisoire, établi d'après les résultats d'un dépouillement manuel de l'enquête, fournit quelques renseignements auxquels nous aurons l'occasion de nous référer.

"Pour accroître la précision des résultats du sondage démographique, l'ensemble de la Haute-Volta a été divisée en un certain nombre de strates géographiques, les plus homogènes possibles par rapport à la composition ethnique" (R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité 78 ; p. 11). Les populations bwa apparaissent dans la strate Ouest - l'une des moins homogènes sur le plan ethnique, puisqu'elle comprend, outre les Bwa, les Bobo, les Marka et les Samo, soit une population *administrative* de 582 000 personnes environ, dont à peine 130 000 Bwa (22,5 %) -

En ce qui concerne la sous-estimation administrative (écart entre la population administrative connue avant l'enquête et la population estimée d'après l'enquête), elle a été calculée, tant pour l'ensemble de la Haute-Volta - où elle est proche de 22 % - que pour les différentes strates géographiques. Nous avons retenu, ici, le taux global pour la strate Ouest (18,5 %) (le taux relatif à chacune des ethnies de cette strate n'ayant pas été calculé).

La précision avec laquelle est connu le taux de sous-estimation n'a pas été calculée mais, "en tenant compte des résultats obtenus dans les enquêtes analogues, il semble que l'on puisse admettre une marge de confiance, à 95 %, de l'ordre de 2 à 3 % de part et d'autre de l'estimation obtenue" (R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité, 78 ; p. 13) ; ce qui donne une population bwa comprise entre 243 000 et 257 000 personnes.

250 000 Bwa (155 000 en République de Haute-Volta, 95 000 en République du Mali) (1).

Une première constatation s'impose à l'examen de ces chiffres globaux : plus de 38 % de la population bwa se trouve concentrée en République du Mali, sur un peu plus du quart du territoire ethnique (2). Les facteurs géographiques, non plus qu'historiques, ne sauraient rendre compte, à eux seuls, de cette inégale répartition ; par contre l'état démographique de la population bwa, très satisfaisant chez certains groupes, depuis longtemps alarmant chez d'autres, apparaît d'emblée devoir être évoqué.

Dès les premières décennies de la période coloniale, il apparut à certains responsables de l'administration que les groupes bwa de la vallée de la Volta-Noire souffraient d'une dénatalité qu'attestaient, tant les doléances des intéressés, que les chiffres extraits des cahiers de recensement (3). Depuis cette époque, la situation ne s'est guère améliorée et nous pourrions multiplier les citations extraites de rapports administratifs ou d'études diverses attestant l'évidence, aux yeux de tous les observateurs, de cette crise démographique dont on connaît peu d'équivalent dans les zones de savane de l'Ouest Africain Etudiant les caractères généraux de l'agriculture bwa dans la région de Dédougou-Bondoukuy, G. Manessy écrit : "La population de la boucle de la Volta est en voie de vieillissement rapide : les enfants y sont moins nombreux à chaque génération et les villages, disposant d'une large réserve de terres qui ne sont pratiquement jamais mises en culture, accueillent volontiers les groupes marka qui viennent s'établir sur leur territoire" (4). G. Savonnet note de son côté : "Le dépouillement des cahiers de recensement, la construction des pyramides des âges par village reflètent un déséquilibre frappant entre le nombre d'enfants et le nombre d'adultes". Ce déséquilibre "permet de comprendre l'effondrement progressif de villages privés, dans un avenir prochain, de bras pour cultiver la terre, l'abandon des champs autrefois mis en valeur sur de vastes étendues, le nombre de ruines d'habitations que l'on découvre dans chaque agglomération" (5).

A l'opposé, les Bwa de la République du Mali - vallée du Bani et arrière-pays - paraissent jouir d'une "situation démographique relativement prospère" (6). A tel point que J. Gallais, étudiant "quelques particularités démographiques de l'Afrique Noire", n'hésite pas à citer les groupes bwa de la vallée du Bani comme exemple des "groupes soudaniens à démographie excessive" (7). De

.....

(1) Ces chiffres, les seuls que nous puissions proposer, doivent être accueillis avec la plus extrême prudence. Nos propres sondages démographiques, limités à quelques villages du Mali et de Haute-Volta, ont fourni des taux de sous-estimation extrêmement variables (de 3 % à 27 %). Il est possible que le dépouillement mécanographique de l'enquête réalisée en République de Haute-Volta révèle, pour la seule ethnie bwa, un taux de sous-estimation nettement inférieur à celui établi pour l'ensemble de la strate Ouest. Un tout premier dépouillement manuel, réalisé en décembre 1960 - avant que l'enquête sur le terrain ne soit achevée -, établissait que, pour les six villages bwa et bobo soumis à cette date au sondage démographique (l'échantillon total en comprenant 19), il n'y avait pas sous-estimation mais sur-estimation administrative (4 %). Il est vrai que, sur les six villages, cinq se trouvent dans une zone à natalité déficitaire (cf. Enquête démographique par sondage en Haute-Volta, op. cité, 77 ; p. 10).

En fait, toute évaluation du volume global de l'ethnie bwa se heurte à l'obstacle de l'hétérogénéité des structures démographiques des différents groupes régionaux.

(2) Cf. G. Manessy, op. cité 52 ; p. 196.

(3) La place nous manque ici pour présenter les documents, extraits des archives administratives et missionnaires, qui permettent de conclure à l'ancienneté de la crise démographique qui sévit chez les populations bwa de la vallée de la Volta-Noire. Ces documents prendront place dans un article en préparation : L'utilisation des archives dans les études d'ethnologie bwa.

(4) G. Manessy, op. cité 52 ; p. 196.

(5) G. Savonnet, op. cité 62 ; pp. 3-4.

(6) G. Manessy, op. cité 52 ; p. 196.

(7) Cf. J. Gallais, op. cité 33 ; pp. 333, ss.

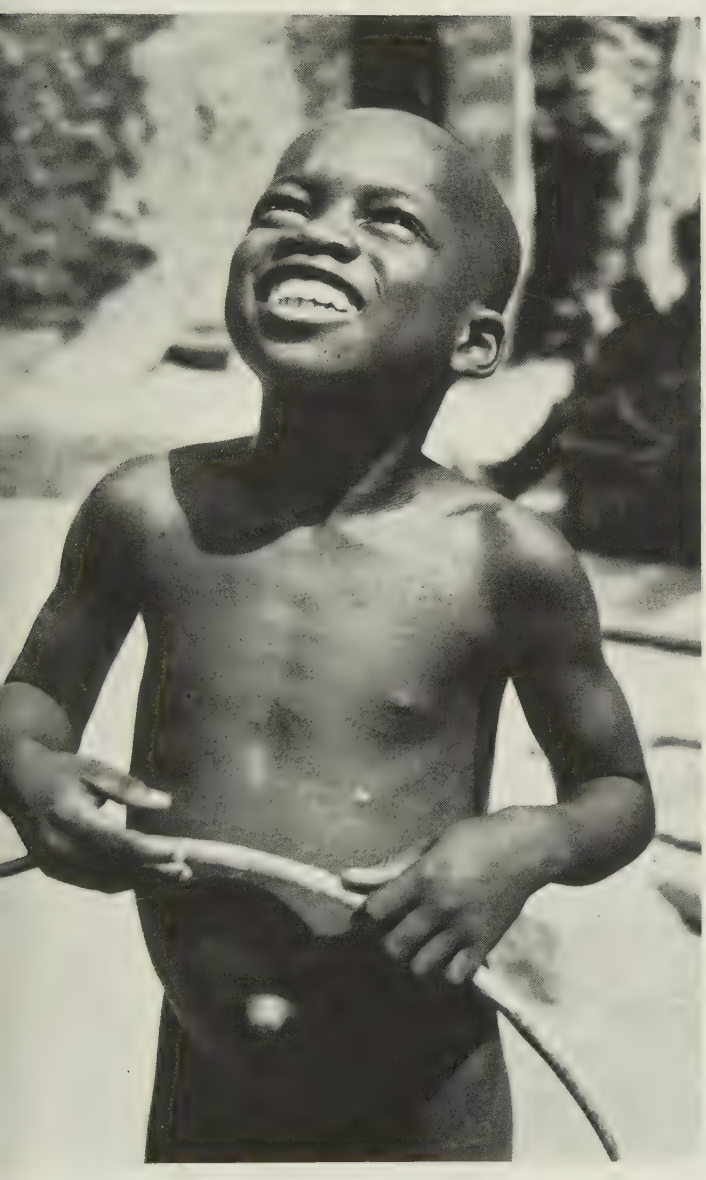


Planche II – Les âges de la vie

même G. Heyte (1), après avoir brièvement analysé la poussée démographique de ces mêmes groupes bwa, énumère les "problèmes sérieux" que pose déjà le surpeuplement de certaines zones : accroissement des besoins en terre aboutissant à une diminution dangereuse des temps de jachère , colonisation agraire accélérée des terres libres ou sous-occupées, migration de "familles entières" vers des zones d'accueil situées hors des limites du territoire ethnique (2), expatriation saisonnière de villageois à la recherche d'un travail salarié qui leur permette de faire face à une situation économique critique.

Tableau IV

Etendue des différents groupes bwa.

République du Mali	Cercle de San	Bwa *dahâsyo* plus groupes isolés	18.000	110.000
	Cercle de Tominian		77.000	
République de Haute-Volta	Cercle de Nouné	Bwa *dahâsyo*	15.000	
		Bwa *dwepra*	8.500	
		Bwa *nahatûsyo*	18.500	
		Bwa *pwesya*	5.000	
	Cercle de Dédougou	Bwa *bwesye*	7.000	
		Bwa *kurusa*	10.000	
		Bwa *kyihosye*	20.000	48.000
	Cercle de Boromo	Bwa *kyihosye*	4.500	
	Cercle de Houndé	Bwa *kyihosye*	23.500	
		Bwa *kadɛmba*	7.000	35.000
	Cercle de Boromo	Bwa *kadɛmba*	16.500	
	Cercle de Diébougou	Bwa *kadɛmba*	12.000	
	Cercle de Léo	Isolés	7.500	

Ces quelques citations témoignent abondamment de l'intérêt qui s'attache, tant pour le démographe que pour l'ethnologue (3), à l'étude de la structure et du mouvement naturel de la population bwa. Cette étude, malheureusement, n'a jamais été entreprise à une échelle et selon des critères qui permettent d'obtenir les renseignements recherchés avec une précision satisfaisante. Nous devrons donc nous contenter de données fragmentaires : leur insuffisance apparaîtra d'autant plus regrettable que, si nombre de problèmes auxquels se heurtent les communautés villageoises bwa contemporaines tiennent exclusivement à la situation démographique qui leur est faite, il n'est aucun secteur de leurs activités qui échappe totalement à l'emprise de cette situation. L'analyse démographique apparaît tout à la fois un préalable et l'une des voies d'accès les plus fécondes à une ethnologie actuelle des populations bwa.

. . . . . .

(1) G. Heyte, op. cité 39 ; pp. 66-67.

(2) En particulier sur la rive gauche du Bani (en face de Bénéni-Kegny et à Titama) et du Banifing (région de Maréna). Cf. G. Heyte, op. cité 39 ; p. 67.

(3) Il semble que les pouvoirs publics aient pris conscience de la situation démographique très grave dans laquelle se débattent les populations bwa de la vallée de la Volta Noire et qu'un programme de recherches mobilisant à la fois des démographes, des sociologues, des nutritionnistes et des médecins ait quelque chance d'être mis en route dans les prochaines années.

STRUCTURE DE LA POPULATION

L'une des difficultés majeures auxquelles se heurte l'enquête démographique en pays bwa réside dans l'impossibilité de traiter le groupe ethnique bwa comme une unité démographique homogène : le critère ethnique, auquel le démographe recourt volontiers -et peut-être abusivement- doit être ici rejeté ; ceci implique, soit que l'on procède, préalablement à tout échantillonnage, à un découpage de l'ethnie bwa en zones démographiques *supposées* homogènes, soit que, dans l'impossibilité de fonder suffisamment ce découpage, on adopte d'emblée un taux de sondage suffisamment élevé pour que le traitement statistique des données recueillies permette d'identifier le profil démographique propre à telle ou telle région du pays et, en fin de compte, de dresser une carte de *santé démographique* de l'ensemble ethnique bwa. C'est là le travail du démographe ; l'ethnologue, quant à lui, ne possédant ni la compétence ni les moyens propres à assurer la réussite d'une telle opération, réduit à ne considérer que des unités de petite taille, ne peut le plus souvent que déplorer l'absence d'une documentation démographique exhaustive. La gravité des problèmes démographiques qui se posent à l'ethnie bwa nous a incité à recourir, en dehors de l'analyse de la maigre documentation existante et de nos propres sondages ponctuels, à un dépouillement systématique des cahiers de recensement ouverts dans chaque cercle ou subdivision : nous n'ignorions point que les "indications fragmentaires et plus ou moins sujettes à caution" (1) fournies par les recensements administratifs ne permettraient

.....

(1) G. Heyte, op. cité **39** ; p. 63.

Est-il utile de rappeler ici que les recensements administratifs sont entrepris en vue de l'établissement ou de la mise à jour du rôle des impositions. "Cela n'encourage pas la population à se montrer sous son véritable jour. Le temps prévu pour cette opération qui se fait sur simple déclaration, avec présentation des intéressés mais pas toujours, et confrontation avec la liste précédente, est nécessairement trop limité pour que tous les renseignements soient notés et pour qu'ils le soient avec exactitude. Et il est facile aux erreurs de se glisser dans l'interprétation ou le relevé des chiffres". "Il n'est pas procédé non plus, par la suite, à des vérifications faites à l'improviste dans les villages pour savoir si telle ou telle personne est réellement recensée" (G. Heyte, op. cité **39** ; p. 63).

"L'âge officiel des recensés ne correspond que grossièrement à leur âge réel", le recenseur ne faisant jamais appel à un calendrier historique (villageois ou même régional), seul susceptible de fournir les points de repère nécessaires lors de l'interrogatoire des personnes recensées. "Les années de naissance choisies par le recenseur se terminent beaucoup plus souvent par un 0 ou un 5 que par un autre chiffre". En fait, les erreurs d'appréciation de l'âge des recensés - il est permis de supposer qu'elles sont réparties également dans toutes les tranches d'âge, donc qu'elles s'annulent réciproquement dès lors que l'échantillon est suffisamment étendu - sont surtout sensibles pour les personnes âgées ; celles-ci sont facilement rajeunies ou vieillies de quelques lustres, la seule question étant de savoir si elles ont moins de 60 ans, auquel cas elles sont imposables, ou si elles sont plus âgées ; par contre, nous avons souvent constaté que, pour les personnes nées postérieurement à 1920-1925, les âges portés sur les cahiers de recensement semblaient avoir être appréciés correctement : cela tient à ce que ces personnes ont été recensées dès leur plus jeune âge, à un moment donc où il était aisé au recenseur de leur attribuer un âge officiel très proche de leur âge réel. L'année de naissance inscrite lors du premier recensement où elles furent déclarées a, sauf cas exceptionnel de réajustement, été reprise dans tous les recensements ultérieurs.

Il faut noter également que "les mères ont avantage à déclarer leurs enfants car quatre d'entre eux ayant moins de 14 ans les dispensent d'impôt. Mais, à partir de cet âge, ils sont assujettis aux taxes ; beaucoup de parents estiment qu'il serait dommage de payer pour les filles appelées à se marier et à quitter la famille ; ... de nombreuses filles de 10 à 20 ans sont réputées être décédées, ou mariées et parties dans d'autres régions" (G. Heyte, op. cité **39** ; p. 63). De même, de nombreux époux, surtout s'ils sont polygames, ne déclarent l'épouse récemment acquise qu'à partir du moment où elle a mis au monde son premier enfant. Ces deux dernières attitudes des recensés-contribuables pourraient expliquer le vide qui apparaît, du côté féminin, dans les tranches d'âge de 10 à 14 ans et de 15 à 19 ans. Ce vide, d'ailleurs, se rencontre "dans toutes les enquêtes démographiques menées en pays africain". R. Clairin chiffre à 15 à 25 % la sous-estimation du nombre de femmes de 10 à 14 ans et à un peu moins celle du nombre de femmes de 15 à 19 ans. Selon cet auteur, l'explication de cette sous-estimation (que compenserait une surestimation correspondante des groupes d'âge adultes de 20 à 40 ans) résiderait dans la tendance des enquêteurs à vieillir systématiquement les femmes déjà mariées ou déjà mères, à partir d'un âge supposé au mariage et d'un échelonnement moyen des naissances" R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité **78** ; p. 29.

qu'une approche imparfaite et provisoire de la structure de la population bwa (1) ; aussi bien notre ambition était-elle limitée à la détermination des zones de plus ou moins grande faiblesse démographique. Au moment où nous rédigeons cette étude, le dépouillement des cahiers de recensement, achevé pour l'ensemble du cercle de Nouna, se poursuit pour les cercles de Dédougou, Houndé, Boromo et Diébougou. Nous ne présenterons donc ici que des résultats partiels, suffisants cependant pour donner une image du fossé qui sépare les groupes bwa "à démographie excessive" des groupes bwa à natalité déficitaire.

Dans le tableau ci-dessous, nous avons regroupé l'essentiel des renseignements que l'on peut tirer, sur le plan de la structure de la population, d'un dépouillement systématique des cahiers de recensement. Afin de simplifier la présentation de ces renseignements, nous avons retenu, comme unités démographiques *supposées homogènes*, les différents groupes composant l'ensemble ethnique bwa (2). L'examen de la structure de la population village par village aurait permis une représentation plus sensible des zones de plus ou moins grande faiblesse démographique et, selon toute probabilité, révélé l'existence de zones de transition entre les groupes à forte natalité et les groupes à natalité déficitaire. Mais, outre la complexité des manipulations statistiques qu'elle suppose, une telle opération ne prendrait véritablement tout son sens qu'à l'issue d'une enquête démographique permettant de considérer la population de chaque village non seulement sous son aspect statique (structure de la population) mais également sous son aspect dynamique (mouvement naturel de la population). Pour une approche de la situation démographique de la population bwa ne reposant que sur le dépouillement des cahiers de recensement, il nous a paru fondé de nous en tenir, provisoirement du moins, à ce découpage grossier de l'ensemble ethnique : il permettait, à tout le moins, de travailler sur de grands nombres et de pallier ainsi aux erreurs et omissions des recensements officiels (3).

Aux données concernant les différents groupes bwa localisés dans le cercle de Nouna (groupes ***dahâsyo, nahatûsyo, pwesya)*** ont été adjoints les résultats d'un sondage démographique effectué par nous, en 1948, dans quelques communautés villageoises bwa ***dahâsyo*** de la République du Mali. Quelques chiffres comparatifs ont été extraits, tant du dépouillement des cahiers de recensement du cercle de Nouna - ils intéressent les groupes bobo, marka, mossi installés en territoire bwa ou à proximité immédiate (4) - que de l'enquête démographique réalisée, en 1960-1961, sur l'ensemble du territoire de la Haute-Volta - ils intéressent, d'une part le groupe d'ethnies composant la strate Ouest (Bobo, Bwa, Marka, Samo), d'autre part l'ensemble de la population voltaïque.

. . . . . .

(suite note (1) page précédente)

Les erreurs et les omissions des cahiers de recensement ayant été ainsi soulignées, il faut bien reconnaître que ces cahiers constituent, pour le chercheur non démographe, la seule source de documentation qui lui permette, sous réserve d'une exploitation prudente des dépouillements effectués, une approche globale de la structure de la population étudiée.

(1) Il serait hasardeux de tirer, du dépouillement des cahiers de recensement, des indications précises sur le mouvement naturel de la population (naissances, décès, accroissement). Dans le cas le plus favorable, celui où le chercheur dispose de la série continue de cahiers correspondant aux recensements des 20 ou 30 dernières années, il ne peut, moyennant un travail de dépouillement dont le volume est sans commune mesure avec le but recherché, que proposer une estimation très approchée du taux d'accroissement de la population ; encore lui est-il impossible de déterminer la part qui revient, dans cet accroissement *officiel*, à la croissance naturelle de la population et celle qui n'est imputable qu'aux progrès réalisés dans la conduite des opérations de recensement.

(2) Cf. ci-dessus pp. 36-39.

(3) L'expérience a montré que les irrégularités non-structurelles que présentent les pyramides des âges construites à partir des données extraites des cahiers de recensement, commençaient à s'estomper lorsque l'échantillon atteignait 4 à 5 000 personnes et qu'elles devenaient insignifiantes à partir d'un échantillon de 7 à 8 000 personnes.

(4) La comparaison des structures respectives des différentes populations installées dans le cercle permet d'aborder le problème de la relation éventuelle entre la situation démographique propre à telle ou telle de ces populations et les conditions naturelles prévalant dans la région.

TABLEAU V

Structure par âge de la population bwa
et de quelques populations voisines

	Groupes bwa à forte natalité				Groupes bwa à natalité déficitaire		
	Bwa *dahâsyo* Mali (a)	Bwa *dahâsyo* Haute-Volta (b)	Bwa *dwe-pra* (b)	Ensemble	Bwa *nahatû-syo* (b)	Bwa *pwe-sya* (b)	Ensemble
Moins de 15 ans	39,2	41,5	42,6	41,6	30,1	22,8	28,5
De 15 à 59 ans	57,2	55,4	51,5	54,4	63,7	67,6	64,5
60 ans et plus	3,6	3,1	5,9	4,0	6,2	9,6	7,0
Personnes inactives à charge	0,75	0,80	0,95	0,85	0,55	0,50	0,55
Age moyen travailleurs hommes	32,5	32	34	32 $\frac{1}{2}$	36	37 $\frac{1}{2}$	36 $\frac{1}{2}$

	Bobo (b)	Marka (b)	Mossi (b)	Strate Ouest (c)	Ensemble de la Haute-Volta (c)
Moins de 15 ans	28,4	39,1	42,8	38,5	41,7
de 15 à 59 ans	64,6	56,7	53,4	56,4	53,0
60 ans et plus	7,0	4,2	3,8	5,1	5,3
Personnes inactives à charge	0,55	0,75	0,85	0,80	0,90
Age moyen travailleurs hommes	34 $\frac{1}{2}$	33	34	?	33 $\frac{1}{2}$

(a) Données extraites d'un sondage démographique limité à trois communautés villageoises bwa ***dahâsyo*** : Tominian, Tioutiou, Bénéna.

(b) Données extraites du dépouillement des cahiers de recensement du Cercle de Nouna.

(c) Données extraites de l'enquête démographique réalisée en Haute-Volta par le Service de Statistique de la République de Haute-Volta op. cité 78 ; la strate Ouest comprend les ethnies bwa bobo, samo, marka.

GROUPES BWA A FORTE NATALITE

Il s'agit essentiellement des groupes bwa installés dans la vallée du Bani et l'arrière-pays (République du Mali), ainsi que sur le plateau gréseux (Républiques du Mali et de Haute-Volta). Tout semble indiquer que le groupe bwa ***kadɛmba*** qui vit à l'extrême Sud-Est du pays (collines birrimiennes) , jouit également d'une santé démographique satisfaisante ; le dépouillement des cahiers de recensement des villages situés dans les cercles de Houndé, Boromo et Diébougou n'étant pas achevé, nous n'évoquerons pas ici la situation démographique de ce groupe.

L'examen de la pyramide des âges des groupes bwa ***dahâsyo*** - Mali (1), bwa ***dahâsyo*** -Haute-Volta et bwa ***dwepra*** (2) révèle la similitude d'allure des trois pyramides. Compte tenu de la différence d'étendue des échantillons retenus et des irrégularités habituelles aux pyramides des âges en pays africain (3), les variations, pour chacune des quinze tranches d'âge considérées paraissent de faible amplitude et, en tout état de cause, beaucoup trop désordonnées pour correspondre à des différences structurelles profondes. La base large des trois pyramides, leur pointe étroite, la décroissance régulière, du bas vers le haut des tranches d'âge intermédiaires font ressortir la jeunesse de la population. Encore devons-nous noter que la base des pyramides aurait été bien plus large si chaque année d'âge avait été représentée par une tranche (4) - la mortalité pratiquant des coupes très sévères dans les premières années d'âge (5) -.

L'examen de la répartition de la population (sexe masculin et sexe féminin réunis) par grands groupes d'âge (6) facilite la comparaison des structures démographiques des groupes bwa avec celles d'autres populations africaines. Le groupe d'âge des moins de 15 ans représente, chez les Bwa ***dahâsyo*** du Mali 38,2 %, chez les Bwa ***dahâsyo*** de Haute-Volta 41,5 %, chez les Bwa ***dwepra*** 42,6 %, de la population totale. Ce pourcentage s'établit, pour l'ensemble de la Haute-Volta, à 41,7 % et, pour la majorité des pays africains ayant fait l'objet d'enquêtes démographiques d'ensemble, entre 40 et 42 % (7).

. . . . . .

(1) Les données utilisées pour l'établissement de la pyramide des âges de ce groupe ont été recueillies par nous lors des enquêtes effectuées, en 1956, chez les populations bwa de la République du Mali. Elles regroupent les résultats de trois sondages démographiques conduits dans les villages de Tominian (583 hab.) , Tioutiou (902 hab) , Bénéna (998 hab.).

(2) Cf. figure 20 p. 118.

(3) Cf. par ex. R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité 78 ; p. 29.

(4) Une pyramide où chaque année d'âge serait représentée par une tranche n'aurait malheureusement aucune signification. Cf. par ex. J.P. Bitard et J.C. Faffa, Di, Monographie d'un village marka de la vallée du Sourou (Haute-Volta), Institut des Sciences Humaines Appliquées, Bordeaux, 1958, p. 65 : "L'ignorance du calendrier chez les populations étudiées ne permet jamais de savoir l'âge exact et oblige à recourir seulement à des estimations. Cette manière de procéder, qui laisse toute leur signification aux pyramides à larges tranches, rendrait de peu de valeur une représentation plus sensible".

(5) Cf. p. 133, tableau IX, mortalité infantile et enfantine.

(6) "Les grands groupes d'âge comprennent trois catégories :

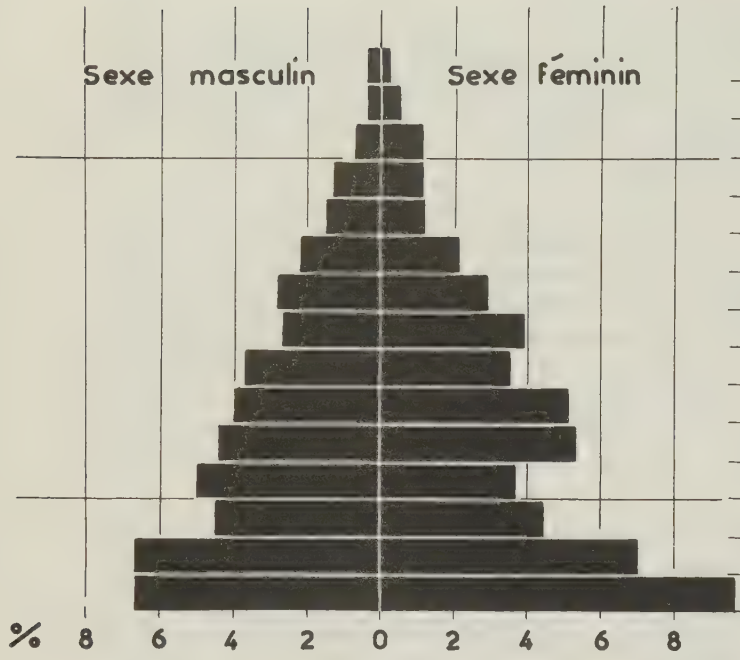
a) les enfants de moins de 15 ans qui n'ont pas d'activité ou dont l'activité est faible,
b) les adultes de 15 à 59 ans. C'est la population active (abstraction faite de certaines catégories comme les infirmes) sur laquelle repose la tâche d'assurer la subsistance de l'ensemble de la population,
c) les personnes âgées de 60 ans et plus".

R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité 78 ; p. 31. Ajoutons que ces grands groupes d'âge correspondent aux catégories retenues dans l'établissement de l'assiette de l'impôt (ne sont imposables que les adultes, hommes et femmes ; parmi ces dernières sont exemptées celles ayant quatre enfants ou plus, âgés de moins de 14 ans). Par suite les données démographiques contenues dans les rapports administratifs se limitent le plus souvent au dénombrement de ces grands groupes d'âge.

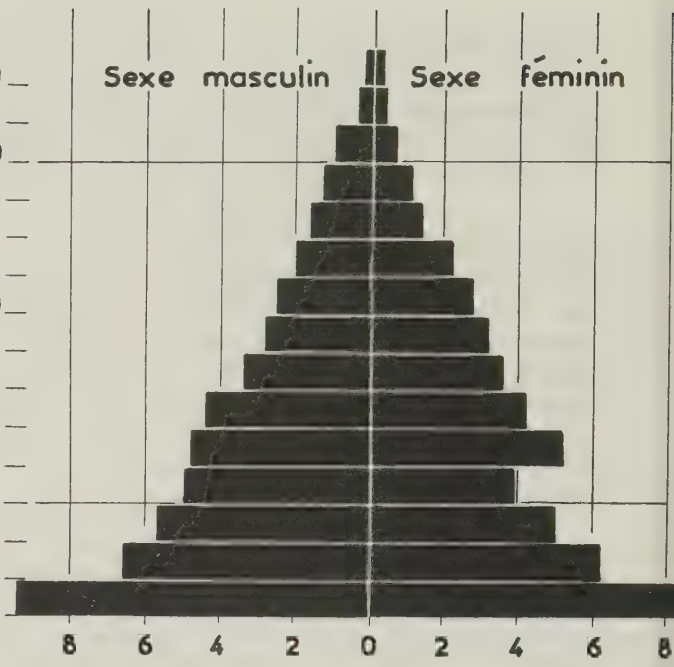
(7) Cf. R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité 78 ; p. 30.

fig. 20

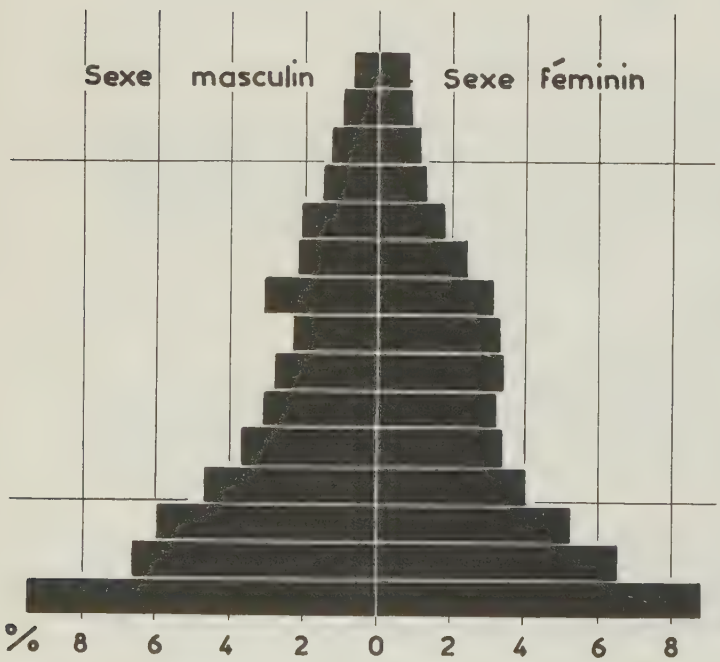
STRUCTURE PAR AGE DE LA POPULATION BWA



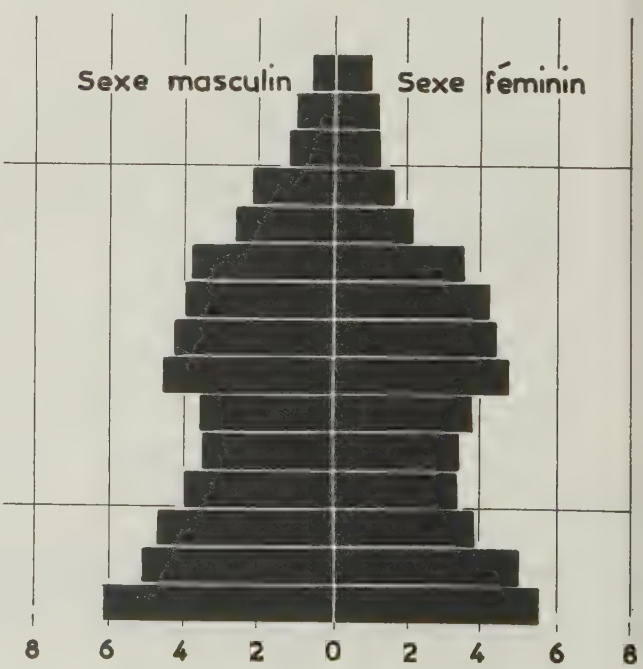
Bwa Daãsyo (Mali)
2 284 pers.



Bwa Daãsyo (Haute Volta)
10 565 pers.



Bwa Dwépra
6 014 pers.

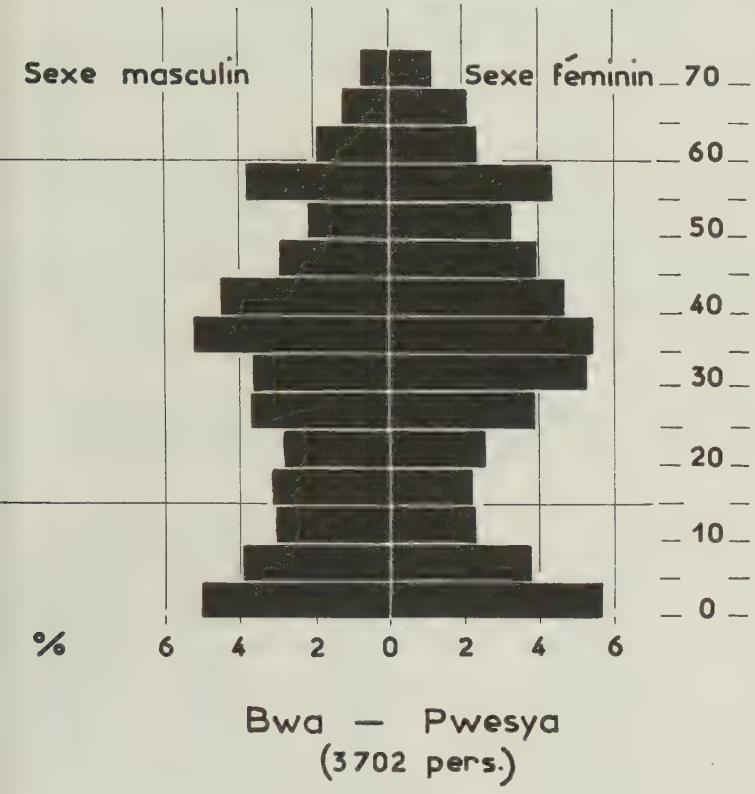


Bwa Nahatũsyo
13 065 pers.

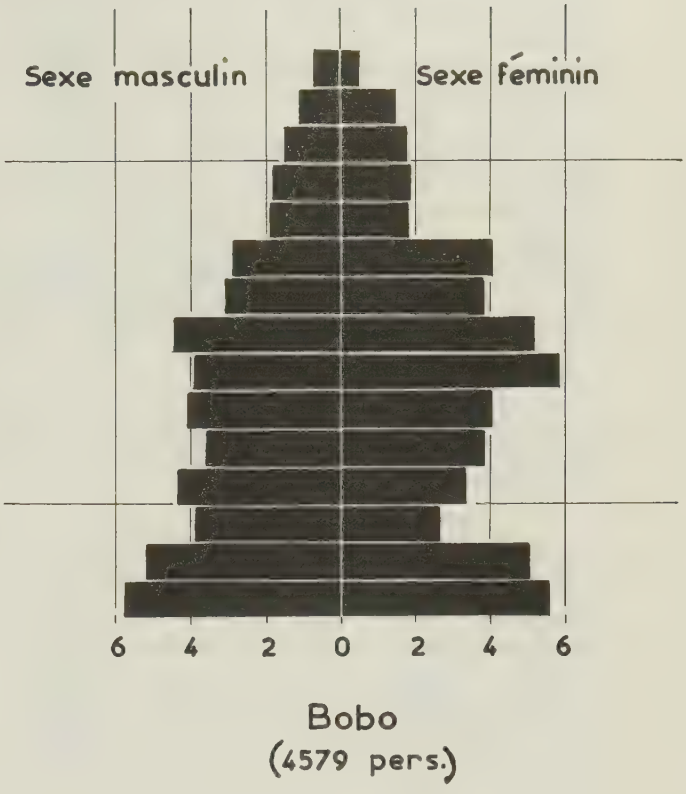
Fig. 21

STRUCTURE PAR AGE DE LA POPULATION BWA

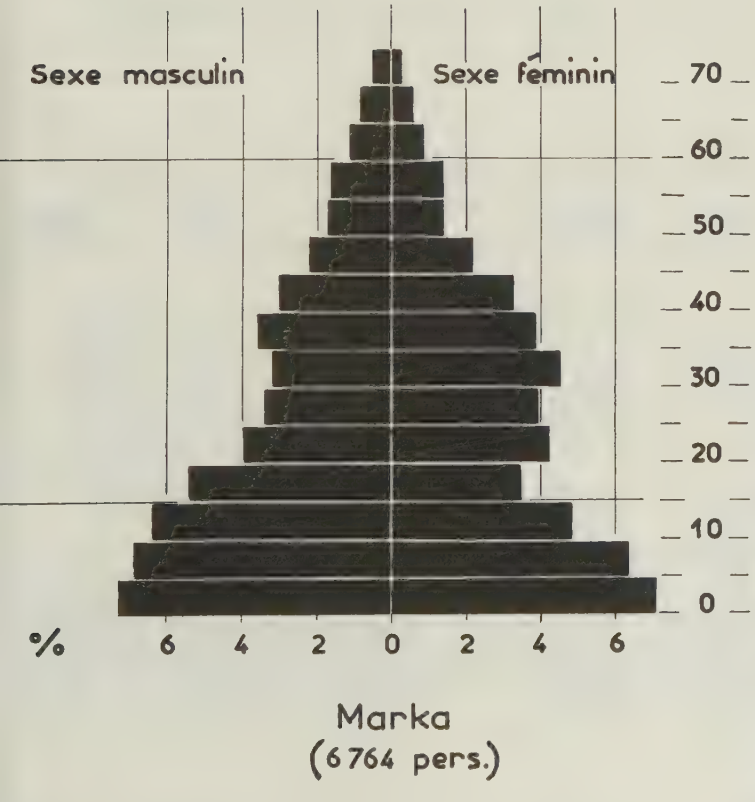
ET DE QUELQUES POPULATIONS VOISINES



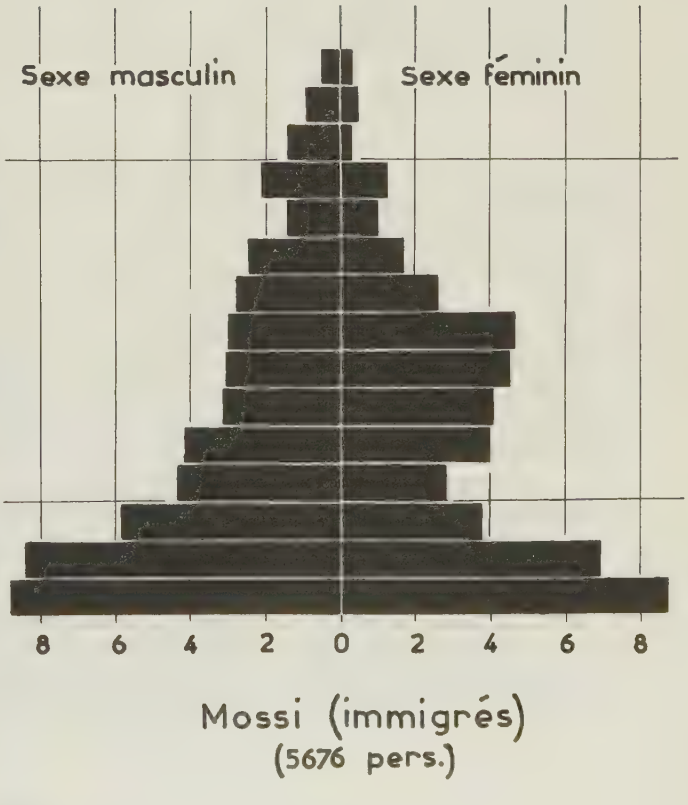
Bwa — Pwesya
(3702 pers.)



Bobo
(4579 pers.)



Marka
(6764 pers.)



Mossi (immigrés)
(5676 pers.)

Citons cependant deux cas extrêmes : chez les Coniagui de Guinée, "les individus de moins de 15 ans représentent 27 % de la population" (1) ; l'avenir démographique de ce groupe "paraît compromis". Par contre "pour la totalité des districts de peuplement ba-kongo (Congo-Brazzaville), le pourcentage des enfants de moins de 15 ans est de 47,8 %" (2) : les groupements d'origine ba-kongo possèdent "une base démographique favorable à leur expansion".

Le groupe d'âge des adultes représente, chez les Bwa ***dahâsyo*** du Mali 57,2 %, chez les Bwa ***dahâsyo*** de Haute-Volta 55,4 %, de la population totale. Ce pourcentage est légèrement supérieur à celui qui se rencontre dans l'ensemble de la population de Haute-Volta : 53 % - la différence étant due à une proportion de personnes âgées bien moindre chez les groupes bwa ***dahâsyo*** (respectivement 3,6 % et 3,1 %) que dans l'ensemble des populations voltaïques (5,3 %) - Par contre chez les Bwa ***dwepra***, le groupe d'âge des adultes ne représente que 51,5 % de la population - la proportion des enfants et celle des personnes âgées étant supérieures à ce qu'elles sont dans l'ensemble de la Haute-Volta (respectivement 42,6 % contre 41,7 % et 5,9 % contre 5,3 % -

Dans l'hypothèse où tous les adultes travailleraient, chaque actif aurait en moyenne 0,75 (Bwa ***dahâsyo***-Mali), 0,80 (Bwa ***dahâsyo***- Haute-Volta), 0,95 (Bwa ***dwepra***) personne inactive (enfant ou vieillard) à sa charge (3)

La répartition par sexe est, en ce qui concerne les Bwa ***dahâsyo*** du Mali (4), comparable à celle que l'on rencontre dans les autres populations africaines : 109 femmes pour 100 hommes (pays kabré du Togo : 112 ; République de Guinée : 110 ; République Centrafricaine : 109 ; Delta Central Nigérien : 107...). Par contre, la proportion de 95 femmes pour 100 hommes, chez les Bwa ***dahâsyo*** de Haute-Volta, paraît, de prime abord, anormale ; elle se retrouve voisine chez les Bwa ***dwepra*** (97), les Bwa ***nahatüsyo*** (95), les Marka (95) (5). On serait tenté d'attribuer ce déficit en femmes au fait que les jeunes filles de 10 à 19 ans et les veuves âgées de plus de 60 ans échappent, dans une proportion importante, aux recensements officiels (6). Cependant la répartition par sexe est de nouveau voisine de ce que l'on rencontre habituellement chez les Bwa ***pwesya*** (110 femmes pour 100 hommes) et chez les Bobo (107). L'enquête démographique réalisée en Haute-Volta fait apparaître, elle aussi, une répartition *inhabituelle* des sexes : si, pour l'ensemble de la Haute-Volta, la proportion est de 99 femmes pour 100 hommes, elle est pour la strate Ouest - celle qui nous intéresse ici et qui comprend les Bwa, les Bobo, les Marka et les Samo - de 92 femmes pour 100 hommes.

. . . . . .

(1) Monique de Lestranges, Les Coniagui et les Bassari, Paris, Presses Universitaires de France, Collection, Institut International Africain, 1955 ; p. 4.

(2) G. Balandier, Sociologie actuelle de l'Afrique Noire, Paris, Presses Universitaires de France, Bibliothèque de Sociologie Contemporaine, 1955 ; pp. 302-303.

(3) La connaissance des proportions de chaque grand groupe d'âge a un intérêt sociologique, en particulier pour l'estimation de la population *active* et de la population *scolarisable*. Pour l'ensemble de la Haute-Volta, dans l'hypothèse où tous les adultes travailleraient, chaque actif aurait en moyenne 0,9, soit près d'une personne inactive à sa charge ; à titre de comparaison, notons qu'en France, ce chiffre est proche de 0,75 mais que la répartition de la population inactive y est très différente : enfants de moins de 15 ans, 26,7 % (Haute-Volta, 41,7 %), personnes âgées de plus de 60 ans, 16,3 % (Haute-Volta, 5,3 %) ; cf. R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité 78; p. 31.

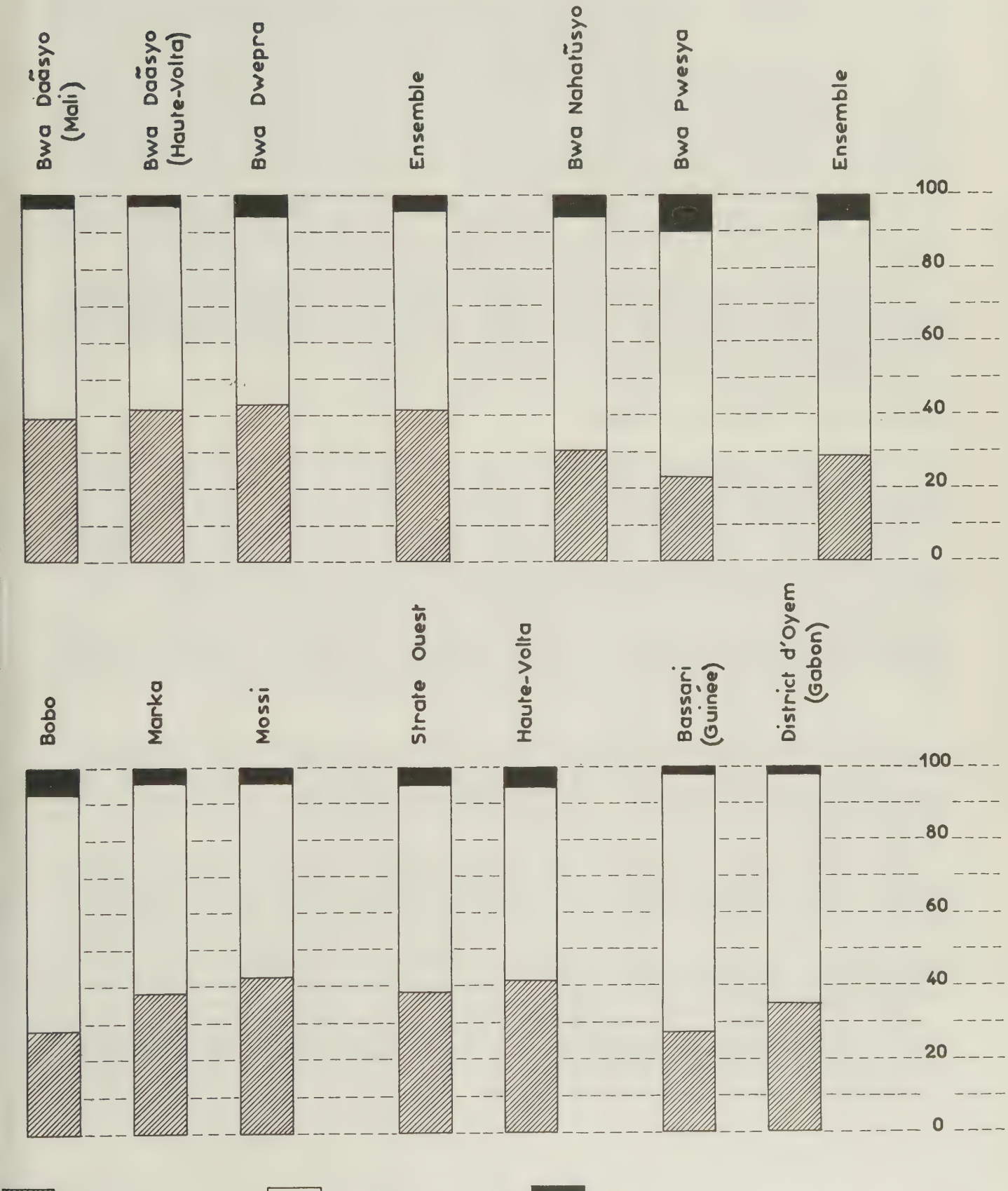
(4) Rappelons que les statistiques utilisées pour ce groupe ne sont pas extraites des cahiers de recensement mais d'un sondage démographique conduit par le chercheur lui-même sur des échantillons de faible étendue.

(5) La répartition par âge de la population de ces groupes sera examinée ci-dessous pp. 136-137.

(6) Ceci apparaît avec évidence lorsque l'on tente de compléter, sur une unité restreinte - village par exemple - le recensement *officiel* ; la sous-estimation que fait apparaître ce dernier est très inégalement répartie et beaucoup plus importante pour ces tranches d'âge féminines. A Dissankwi, par exemple, où la sous-estimation globale enregistrée était de 13,7 %, la sous-estimation pour le groupe d'âge féminin de 10 à 19 ans était de 27 % et pour le groupe d'âge féminin de 60 ans et plus de 34,3 %.

fig. 22

REPARTITION PAR GRANDS GROUPES D'AGES DE LA POPULATION BWA ET DE QUELQUES POPULATIONS AFRICAINES



Selon R. Clairin et P. Cantrelle, "l'explication de ce fait est sans doute qu'en Haute-Volta les taux de mortalité sont à peu près équivalents pour les deux sexes (1)... L'absence de surmortalité masculine constatée dans les groupes ethniques les plus importants de Haute-Volta devrait donc conduire à un excédent masculin à tous les âges" (2)... ce qui ne se vérifie pas dans les tableaux extraits, pour la strate Ouest, des cahiers de recensement (3). Si l'excédent masculin est très sensible pour le groupe d'âge des moins de 15 ans (90 femmes pour 100 hommes), il n'apparaît pas dans le groupe d'âge des adultes (102 femmes pour 100 hommes), ni dans celui des personnes agées (108 femmes pour 100 hommes). De même, l'excédent des hommes, faible pour le groupe d'âge de 0 à 9 ans (94 femmes pour 100 hommes) (4) est beaucoup plus important pour le groupe d'âge de 10 à 19 ans (80 femmes pour 100 hommes). Une surmortalité féminine dans ce dernier groupe d'âge étant bien improbable, il semble qu'il faille conclure que, même si l'équivalence des taux de mortalité pour les deux sexes était confirmée pour la strate Ouest, une partie de l'excédent en hommes n'en devrait pas moins être imputée à la sous-estimation du nombre de femmes de 10 à 19 ans.

En résumé, les groupes bwa ***dahâsyo*** et ***dwepra*** présentent une répartition de la population par tranches d'âge et par grands groupes d'âge proche de celle que l'on rencontre dans la majorité des populations africaines : il ne semble donc pas que l'on puisse conclure, du seul examen de la structure de la population, à une démographie excessive de ces groupes.

GROUPES BWA A NATALITE DEFICITAIRE

Il s'agit, en l'occurence, de tous les groupes bwa de la vallée de la Volta Noire : Bwa ***nahatûsyo*** , Bwa ***pwesya***, Bwa ***kurusa***, Bwa ***kyihosye***. Nous n'examinerons ici que le cas des deux premiers groupes - installés sur la rive gauche de la Volta Noire -. En ce qui concerne les groupes installés sur la rive droite, les observations de G. Manessy (5) pour les groupes ***bwesye*** et ***kurusa*** (région de Dédougou) et pour les ***kyihosye*** du Nord (région de Bondoukuy), aussi bien que les études G. Savonnet (6) pour les ***kyihosye*** du Sud (région de Wakui-Béréba) permettent de penser qu'ils partagent avec leurs compatriotes de la rive gauche les mêmes difficultés démographiques.

L'examen de la pyramide des âges des groupes bwa ***nahatûsyo*** et bwa ***pwesya*** (7) fait apparaître un déséquilibre marqué entre le nombre d'adultes et le nombre d'enfants : la base étroite des deux pyramides (tranches d'âge de 0 à 14 ans), le gonflement anormal des tranches d'âge comprises entre

. . . . . .

(1) "Au contraire, dans les autres pays, la mortalité est nettement supérieure chez les hommes, en particulier pour les jeunes enfants ; le nombre de naissances masculines étant toujours supérieur à celui des naissances féminines, on trouve aux premiers âges plus de garçons que de filles. La surmortalité masculine résorbe ensuite cet excédent qui, à l'âge adulte, fait bientôt place à une prépondérance du sexe féminin. "R. Clairin et P. Cantrelle , op. cité 78 ; p. 27.

(2) R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité 78 ; p. 27.

(3) L'excédent masculin, pour l'ensemble des tranches d'âge, apparaît également, dans les tableaux extraits des cahiers de recensement, beaucoup plus faible (98 femmes pour 100 hommes) que celui révélé par l'enquête démographique (92 femmes pour 100 hommes). Mais il est impossible de proposer une explication plausible à cette différence.

(4) Cet excédent est dû au fait que le nombre des naissances masculines est toujours supérieur à celui des naissances féminines (cf. ci-dessus, note (1) p. 131)

(5) G. Manessy, op. cité 52 ; pp. 195-196.

(6) G. Savonnet, Problèmes de la dénatalité en pays bobo-oulé (bwa), op. cité 62 , 7 p. ; rapport rédigé à partir des données démographiques recueillies dans trois villages bwa appartenant au sous-groupe ***kyihosye***-Sud : Ouaoro, Kendeni et Koura (canton de Wakui, 311 pers.).

(7) Cf. figure 20 p. 118 et figure 21 p. 119.

30 et 49 ans (1), donnent à ces pyramides un tracé caractéristique dit tracé en *as de pique* (2). Devant cette similitude d'allure, les différences entre les deux pyramides, aussi bien que les irrégularités propres à chacune d'elles (3), paraissent de peu d'amplitude.

La répartition de la population par grands groupes d'âge est, elle aussi, très significative de la crise démographique que traversent les deux groupes. La population enfantine (garçons et filles de moins de 15 ans) représente, chez les Bwa ***nahatûsyo*** 30,1 %, chez les Bwa ***pwesya*** 22,8 %, de la population totale (4) (contre 41,6 % pour l'ensemble des groupes bwa à forte natalité). Une telle proportion est caractéristique d'une population *déficitaire*. Nous avons cité déjà le cas des Coniagui de Guinée dont l'avenir démographique, avec un taux de population enfantine de 27 %, "paraît compromis" (5). De même le district fang de Mitzik (République du Gabon), avec un taux de population enfantine légèrement inférieure (25,4 %), a subi, de 1936 à 1950, soit en une quinzaine d'années, un déficit correspondant à plus de 20 % de sa population actuelle (6).

Le dépeuplement progressif des villages bwa de la vallée de la Volta Noire, dont les intéressés ont une conscience aiguë, semble, au seul vu de la répartition par âge de la population, devoir se prolonger longtemps encore. La proportion d'enfants de moins de 5 ans - 11,2 % de la population totale pour l'ensemble des deux groupes - est inférieure de près de 40 % à ce qu'elle est dans les groupes bwa à forte natalité - 17,9 % de la population totale - ; par contre, la proportion d'enfants de 5 à 14 ans (17,3 %) n'est inférieure que de 28 % environ à ce qu'elle est dans ces mêmes groupes (23,7 %) ; loin de s'améliorer, la situation démographique des groupes bwa ***nahatûsyo*** et bwa ***pwesya*** semble donc se dégrader un peu plus chaque année.

Le groupe d'âge des adultes représente, chez les Bwa ***nahatûsyo*** 63,7 %, chez les Bwa ***pwesya*** 67,6 %, de la population totale. Ce vieillissement de la population - la proportion des adultes, chez les groupes bwa à forte natalité, n'est en moyenne que de 54,4 % - apparaît également dans le pourcentage élevé de personnes âgées (7 % de la population totale pour l'ensemble des deux groupes contre 4 % seulement pour les groupes bwa à forte natalité).

Notons pour terminer que chaque personne active, dans l'hypothèse où tous les adultes travailleraient, aurait en moyenne 0,55 (Bwa ***nahatûsyo***) à 0,50 (Bwa ***pwesya***) personne inactive à sa charge, soit beaucoup moins que les personnes actives des groupes bwa à forte natalité (0,85 personne en moyenne). Par contre, l'âge moyen des travailleurs hommes est sensiblement plus élevé dans les groupes bwa ***nahatûsyo*** et bwa ***pwesya*** (respectivement 36 ans et 37 ans) que dans les groupes ***dahâsyo*** (Mali et Haute-Volta) et ***dwepra*** (respectivement 32 ans 1/2 et 33 ans 1/2).

. . . . . .

(1) Chez les Bwa ***pwesya***, la tranche d'âge de 35 à 39 ans représente 10,7 % de la population totale - contre 9,7 % seulement pour la tranche d'âge de 0 à 4 ans-.

G. Savonnet, pour les villages de Ouaro, Kendeni et Koura, a compté 38 personnes pour la tranche d'âge de 40 à 44 ans et seulement 32 personnes pour la tranche d'âge de 0 à 4 ans (G. Savonnet, op. cité **62** ; p. 4).

(2) Ce tracé se retrouve dans la pyramide des âges établie par G. Savonnet pour les trois villages de Ouaro, Kendeni et Koura. (cf. G. Savonnet, op. cité **62** ; pp. 3-4 et fig. 3).

(3) Ces irrégularités intéressent surtout la pyramide des âges du groupe bwa ***pwesya*** (cf. par ex. la proportion anormale de personnes âgées de 55 à 59 ans). La raison en est peut-être la faiblesse numérique de l'échantillon (3 702 personnes contre 13 065 pour le groupe Bwa ***nahatûsyo***).

(4) Pour les trois villages de Ouaro, Kendeni et Koura (cf. note (6) p. 122) G. Savonnet a relevé un taux de population enfantine égal à 24 % (taux de personnes âgées : 15 %), cf. G. Savonnet, op. cité 62 ; p. 4. De même , un rapport administratif daté de février 1960 avance, pour l'ensemble des cantons bwa de Sanaba, Bourasso et Solenso (cercle de Nouna), un taux moyen de population enfantine proche de 22 % ; cf. archives cercle de Nouna , rapport Lobstein, février 1960 (op. cité **50**).

(5) Cf. ci-dessus, p. 120.

(6) G. Balandier, op. cité note (2) p. 120; pp. 95-96.

MOUVEMENT DE LA POPULATION

Si le dépouillement des cahiers de recensement permet d'apprécier assez correctement la structure de la population bwa et surtout les variations régionales excessives qui la caractérisent, il faut bien reconnaître que les données disparates que l'on possède n'autorisent qu'une approche très limitée du mouvement naturel de la population. Nous avons indiqué déjà que l'enquête démographique par sondage qui s'est déroulée, en 1960-1961, sur l'ensemble du territoire de la République de Haute-Volta n'avait donné lieu, jusqu'à présent, qu'à la publication d'un rapport provisoire succinct (1) ; l'ethnie bwa n'y est pas traitée séparément ; elle apparaît dans la strate Ouest qui regroupe des populations aux structures démographiques extrêmement différenciées : Bwa, Bobo, Marka, Samo (2). De plus, il n'est pas acquis que le taux de sondage (1/50e) permette, lors de l'exploitation mécanographique des résultats de l'enquête, de considérer à part les groupes bwa à forte natalité *(dahâsyo dwepra, kadɛmba)* et les groupes bwa à natalité déficitaire *(nahatûsyo, pwesya, kurusa, kyihosye)*.

Les données que nous proposons ci-dessous - elles sont extraites, pour la plupart, de sondages démographiques effectués dans trois villages *dahâsyo* de la République du Mali (3) et dans un village *pwesya* de la République de Haute-Volta (4) - doivent être accueillies avec une extrême prudence.

LA FECONDITE

1/ La natalité

Les enquêtes concernant la natalité, la fécondité, la mortalité infantile, la mortalité générale, l'accroissement brut... ont porté sur les cinq années ayant précédé le sondage (5). Les difficultés rencontrées ont été telles que nous nous garderons de toute appréciation quant à la précision avec laquelle sont connus les taux correspondant à ces différentes rubriques ; quelle que soit la marge de confiance que l'on puisse admettre pour de tels sondages ponctuels, leur seul intérêt est de fournir un ordre de grandeur approché.

Le tableau VI fait apparaître, pour l'ensemble des trois villages bwa *dahâsyo* du Mali, un taux de natalité moyen, calculé sur les cinq années ayant précédé le sondage démographique, égal à 49,6 °/∞. Même si l'on tient compte du fait qu'ils ne portent que sur des ensembles réduits (population moyenne pour les cinq années intéressées : Tominian, 362 hab. ; Tioutiou, 739 hab. ; Bénéna, 906 hab.), les taux de natalité, d'un village à l'autre et d'une année à l'autre, présentent des écarts assez considérables. La situation la plus défavorable est observée à Tominian (taux de natalité moyen : 55,7 °/∞). De plus, les taux de natalité accusent, pour les deux années les plus éloignées de la date du sondage, une chute très marquée, imputable sans doute à une sous-estimation du nombre des enfants décédés avant d'avoir atteint leur quatrième ou cinquième année (6) : le taux de natalité moyen,

.....

(1) Op. cité 78. Les résultats présentés dans ce rapport proviennent du dépouillement manuel de l'enquête.

(2) Cf. ci-dessus pp. 118-119, fig. 20 et 21, la pyramide des âges des populations bwa, bobo, marka.

(3) Tominian (383 hab.), Tioutiou (903 hab.), Bénéna (998 hab.).

(4) Dissankwi (545 hab.).

(5) Il n'a pas été tenu compte de l'année légale mais de l'année *climatique* (composée d'une saison sèche et d'une saison des pluies). En ce qui concerne la période limite entre deux années, nous avions le choix entre deux moments de la campagne agricole, vécus tous deux intensément par les paysans bwa : le début de la saison des pluies (fin mai, début juin), correspondant sensiblement aux premières semailles de maïs ou de sorgho hâtif ; la fin de la saison des pluies (octobre), marquée par la récolte des sorgho hâtifs. Nous avons opté pour la seconde période, plus stable d'une année à l'autre et mieux *délimitée*, dans l'esprit même des intéressés. Les naissances et décès déclarés comme s'étant produits durant la période limite choisie (cette période pouvant être estimée à 2 ou 3 semaines environ) ont été également réparties entre les deux années en cause.

(6) Il est assez peu vraisemblable que l'on se trouve en présence d'un accroissement subit de la natalité.

pour les trois années ayant précédé le sondage démographique, s'élève, à Tominian à 43,1 °/₀₀ (contre 33,4 °/₀₀ pour les deux années antérieures), à Tioutiou à 58,1 °/₀₀ (contre 51,4 °/₀₀), à Bénéna à 53,6 °/₀₀ (contre 41,1 °/₀₀).

Tableau VI
Natalité et mortalité enfantine durant les cinq années ayant précédé le sondage démographique

Ensemble des cinq années						
	Nais-sances	Taux de natalité moyen (a)			Survies	Taux de mortalité globale
		I	II	III		
Tominian	71	33,4	43,1	39,2	52	26,8
Tioutiou	206	51,4	58,1	55,7	143	30,6
Bénéna	221	41,1	53,6	48,8	156	29,4
Ensemble	498	43,2	53,5	49,6	351	29,5
Dissankwi	72	28,2	28,1	28,1	57	21,1

(a) Taux de natalité moyen :

I calculé sur les deux années les plus éloignées de la date du sondage démographique.

II calculé sur les trois années les plus rapprochées de la date du sondage démographique.

III calculé sur les cinq années ayant précédé le sondage démographique.

Si l'on retient comme taux de natalité, pour l'ensemble de l'échantillon, le taux moyen calculé sur les trois années ayant précédé le sondage démographique, soit 53,5 °/₀₀, il apparaît que ce taux se situe, par rapport à ceux enregistrés chez d'autres populations africaines (1), dans une *honnête moyenne*. S'il est légèrement supérieur au taux établi pour l'ensemble des populations de la Haute-Volta, 49,1 °/₀₀ (2), il est très voisin de celui observé chez les Mossi du Centre, 53,3 °/₀₀ et chez les Sénoufo, 54,2 °/₀₀ ; par contre, il est sensiblement inférieur à ceux enregistrés chez des populations connues pour leur dynamisme démographique (Kabré du Nord Togo, 71 °/₀₀).

Le taux de natalité moyen (cinq dernières années) s'établit, pour le village de Dissankwi, à 28,1 °/₀₀. La faiblesse numérique de l'échantillon, le fait que le village soit situé dans l'une des zones les plus atteintes par la crise démographique qui sévit chez les groupes bwa de la vallée de la Volta Noire (3), n'autorisent pas à considérer ce chiffre comme représentatif de la natalité dans les groupes bwa à natalité déficitaire. L'enquête démographique réalisée en Haute-Volta a révélé,

. . . . . .

(1) Ghana : 52 °/₀₀ ; Togo : 53 °/₀₀ ; Dahomey : 55 °/₀₀ ; Mali : 56 °/₀₀ ; R.C.A. : 48 °/₀₀ ; Congo (Brazzaville) : 47 °/₀₀ ; Cameroun : 42 °/₀₀ ; Gabon : 38 °/₀₀ (cf. R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité 78 ; p. 46).

(2) Ce taux moyen dissimule des écarts assez considérables (Peul : 37,5 °/₀₀ ; Sénoufo : 54 °/₀₀).

(3) Le village de Dissankwi est situé dans le canton de Solenso, habité en majorité par des Bwa appartenant au groupe *pwesya* ; le dépouillement des cahiers de recensement a révélé (cf. pp. 122-123) que ce groupe était celui où le déséquilibre entre la population enfantine et la population adulte était le plus marqué : 22,8 % d'enfants contre 30,1 % pour le groupe *nahatûsyo* et 28,4 % pour l'ethnie bobo - pourtant touchés, eux aussi, par la crise de dénatalité -. Par ailleurs, tous les rapports administratifs insistent sur la gravité de la crise démographique qui sévit dans le canton de Solenso (cf. par exemple : Problèmes posés par l'instabilité du mariage dans le cercle de Nouna rapport Lobstein, op. cité 50 ; p. 2).

pour l'ensemble des populations composant la strate Ouest, un taux de natalité de 47,4 °/₀₀ (1) ; cependant, un dépouillement antérieur, limité d'ailleurs à quelques villages, établissait, pour les seules ethnies bwa et bobo, un taux de natalité voisin de 38 °/₀₀ (2) ; de même, un rapport administratif daté de 1960 avance, pour la population bwa du cercle de Nouna, un taux de natalité - estimé d'après le nombre de nourrissons - inférieur à 26 °/₀₀ (3). Si l'on tient compte de l'étendue de la tranche d'âge de 0 à 4 ans : 10,7 % de la population totale à Dissankwi, 9,7 % pour l'ensemble du groupe ***pwesya***, il semble que l'on puisse admettre, pour ce dernier groupe, un taux de natalité moyen situé entre 25 et 30 °/₀₀. Pour le groupe ***nahatûsyo*** - tranche d'âge de 0 à 4 ans : 11,4 % ; ensemble de la population enfantine : 30,1 % (contre 22,8 % pour le groupe ***pwesya***) - le taux de natalité devrait se situer légèrement au dessus de 30 °/₀₀ (30 à 35 °/₀₀). Il s'agit là d'estimations : elles suffisent cependant à caractériser la crise de dénatalité qui sévit chez les groupes bwa de la vallée de la Volta Noire.

2/ Fécondité totale

"Le taux de natalité est assez imprécis du fait qu'il confond l'ensemble des personnes qui composent la population, qu'elles participent ou non à la fécondité. Plus significatifs sont les taux qui rapportent les naissances (totales ou annuelles) aux seules femmes adultes" (4). "La fécondité totale est obtenue par les interrogatoires rétrospectifs, c'est-à-dire en cherchant à savoir le nombre total d'enfants nés vivants qu'ont eus les femmes au cours de leur existence. Le dernier groupe d'âge 45 ans et plus, est le plus intéressant à considérer car il exprime le nombre total d'enfants nés vivants que les femmes ayant dépassé l'âge de la procréation ont eus en moyenne (fécondité totale brute)" (5).

Le taux de fécondité totale brute paraît très élevé chez les femmes bwa ***dahâsyo*** (groupe à forte natalité). Un sondage effectué par G. Heyte (6) dans le quartier bwa de Baramandougou (7) a donné, pour un groupe de 22 femmes ménauposées, un taux de fécondité totale brute de 8,3 (7,6 déduction faite des enfants morts-nés). Nos propres sondages auprès de 55 femmes de 45 ans et plus - réparties dans les villages de Tominian, Tioutiou et Bénéna - ont révélé un taux moyen bien

Tableau VII
Fécondité totale brute

	Nombre de femmes de 45 ans et plus interrogées	Nombre d'enfants nés vivants	Fécondité totale brute	Taux de stérilité
Tominian	15	93	6,2	0,0
Tioutiou	20	117	5,8	20,0
Bénéna	20	129	6,4	15,0
Ensemble	55	339	6,2	13,0
Dissankwi	87	319	3,7	21,8

.....

(1) R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité 78 ; p. 48.

(2) R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité 77 ; p. 11.

(3) Archives du cercle de Nouna, rapport économique, 1960.

(4) R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité 78 ; p. 37.

(5) R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité 78 ; p. 37.

(6) G. Heyte, op. cité 39 ; p. 64, tableau.

(7) Village situé au bord du Bani, à mi-chemin entre San et Sofara.

moindre : 6,2 (déduction faite des enfants morts-nés) (1) ; notons cependant que parmi les 55 femmes de l'échantillon, 7 n'avaient pas eu d'enfant né vivant au cours de leur existence (2), soit une proportion de près de 13 % de femmes stériles.

Pour l'ensemble de la Haute-Volta, le taux de fécondité totale brute s'élève à 5,3, avec une proportion de femmes stériles de 6,2 % ; pour la seule ethnie mossi, ce taux est légèrement supérieur : 5,7, cependant que la proportion de femmes stériles est inférieure : 4,8 %. En comparaison de ces taux, la fécondité des femmes bwa ***dahâsyo*** apparaît, sinon exceptionnelle, du moins très forte (3).

Il n'en est pas de même de la fécondité des femmes bwa ***pwesya.*** Le sondage effectué à Dissankwi auprès de 87 femmes âgées de 45 ans et plus a donné les résultats suivants : taux de fécondité totale brute : 3,7 ; taux de stérilité 21,8 %. Déduction faite des 19 femmes stériles, les 68 femmes fécondes ont eu en moyenne 4,7 enfants (contre 7 en moyenne pour les femmes bwa ***dahâsyo***). Le niveau élevé de stérilité parmi les femmes âgées de Dissankwi n'apparaît pas un phénomène local : nous avons noté déjà que le taux de stérilité observé chez un groupe de femmes bwa ***dahâsyo*** s'élevait à 13 % - soit plus du double du taux enregistré pour l'ensemble de la Haute-Volta - ; l'enquête démographique 1960-1961 a révélé, pour sa part, que 17,8 % des femmes bwa et bobo âgées de plus de 50 ans n'avaient pas eu d'enfant né vivant au cours de leur existence (4).

La crise de natalité qui sévit chez les groupes bwa de la vallée de la Volta Noire paraît donc liée, d'une part à un niveau anormalement élevé de stérilité parmi les femmes (5), d'autre part à un nombre moyen de grossesses par femme féconde très inférieur à ce qu'il est dans les groupes bwa à forte natalité ; seule une série de sondages démographiques extrêmement précis, complétés par une enquête médicale, permettrait de déterminer si les deux phénomènes sont liés, autrement dit si la stérilité primaire se double d'une stérilité acquise anormalement élevée (6).

3/ Fécondité actuelle

"Pour juger plus correctement du niveau actuel de la fécondité, on utilise le taux de fécondité classique. Celui-ci rapporte les naissances vivantes de l'année à l'effectif des femmes en âge d'être mère, c'est-à-dire de 15 à 49 ans" (7).

. . . . . .

(1) Lors de toutes les enquêtes démographiques que nous avons menées, en pays bwa, auprès de femmes âgées, le nombre d'enfants déclarés morts-nés s'est toujours révélé insignifiant, soit que les femmes interrogées aient oublié ces naissances, soit, plus vraisemblablement, qu'elles n'aient pas distingué les enfants morts-nés des enfants morts quelques jours, voire quelques semaines, après leur naissance.

(2) Par contre, les 22 femmes interrogées par G. Heyte avaient toutes mis au monde 4 enfants ou plus.

(3) Cf. J. Gallais, op. cité 33 ; p. 336.

(4) R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité 78 ; p. 37. Selon ces auteurs ce taux confirme "l'impression répandue sur le niveau élevé de la stérilité parmi les femmes bobo".

(5) Il serait hasardeux d'établir un taux de stérilité pour les femmes en âge de procréer. Notons cependant que, parmi les 113 femmes âgées de 25 à 49 ans, 17 n'ont jamais eu d'enfant (soit environ 15 %).

(6) "Les causes de la stérilité plus élevée des femmes bobo sont mal connues. Le Docteur R.J. Baylet (Bulletin médical de l'AOF, 1952, n° 9, pp. 49-50) pense que les tréponématoses ne paraissent avoir aucune incidence sur la stérilité primaire et qu'elles n'interviennent que dans 7 % des cas de stérilité acquise". (R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité 78 ; p. 37.)

(7) R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité 78 ; p. 37.

Tableau VIII
Fécondité actuelle

	Bwa *dahâsyo*	Dissankwi	Haute-Volta	Strate Ouest
15 - 19 ans	105	128	169	166
20 - 24 ans	342	246	308	292
25 - 29 ans	298	220	265	257
30 - 34 ans	208	146	220	190
35 - 39 ans	129	78	154	130
40 - 44 ans	63	44	84	54
45 - 49 ans	23	13	21	6
Ensemble	199	106	197	175

Le taux de fécondité actuelle, calculé sur les cinq années ayant précédé le sondage démographique, s'élève, pour l'ensemble de l'échantillon bwa ***dahâsyo***, à 199 naissances annuelles pour 1000 femmes (1). S'il est très voisin de celui enregistré pour l'ensemble de la Haute-Volta (197 °/₀₀), ce taux est, par contre, sensiblement inférieur à celui observé dans la seule ethnie mossi (212 °/₀₀).

A Dissankwi, le taux de fécondité actuelle n'est que de 106 °/₀₀ (strate Ouest : 175 °/₀₀). L'enquête réalisée par G. Savonnet dans trois villages bwa ***kyihosye*** - Sud a révélé un taux inférieur encore : 94 °/₀₀ (2).

Le taux de fécondité actuelle dépend "de la structure par âge, quoique dans une mesure naturellement moindre que le taux brut de natalité ; aussi est-il plus significatif quand on le détermine dans chaque groupe d'âge" (3).

Les femmes bwa ***dahâsyo*** âgées de moins de 20 ans manifestent une fécondité bien moindre que l'ensemble des femmes voltaïques (105 °/₀₀ contre 169 °/₀₀) ; en dehors des erreurs habituelles résultant d'une surestimation de l'âge des jeunes femmes déjà mères (4), il semble que l'on puisse attribuer cet écart à la tendance actuelle des jeunes filles bwa à retarder le plus possible le moment de prendre époux.

Pour les tranches d'âge de 20 à 24 ans et de 25 à 29 ans, la fécondité des femmes bwa ***dahâsyo*** est, par contre, supérieure à celle des femmes voltaïques (respectivement 342 °/₀₀ contre 308 °/₀₀ et 298 °/₀₀ contre 265 °/₀₀). Enfin, la fécondité des femmes bwa ***dahâsyo*** ayant dépassé l'âge de 30 ans semble décroître beaucoup plus rapidement que celle des femmes voltaïques (423 naissances vivantes pour l'ensemble des tranches d'âge de 30 à 49 ans contre 479) ; cet *écourtement* de la période de fécondité ne saurait être attribué, en l'absence de toute tendance à une limitation volontaire des naissances, qu'à une augmentation sensible du taux de stérilité acquise (5) chez les femmes de plus de 30 ans.

(1) Compte tenu de la sous-estimation probable du nombre des naissances vivantes durant les deux années les plus éloignées de la date du sondage démographique (cf. ci-dessus, p. 124), ce taux doit se situer, *réellement*, aux environs de 205 - 207 °/₀₀.

(2) G. Savonnet, op. cité 62 ; p. 5-4.

(3) R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité 78 ; p. 37.

(4) Cf. note (1) p. 114.

(5) Cf. ci-dessus p. 127

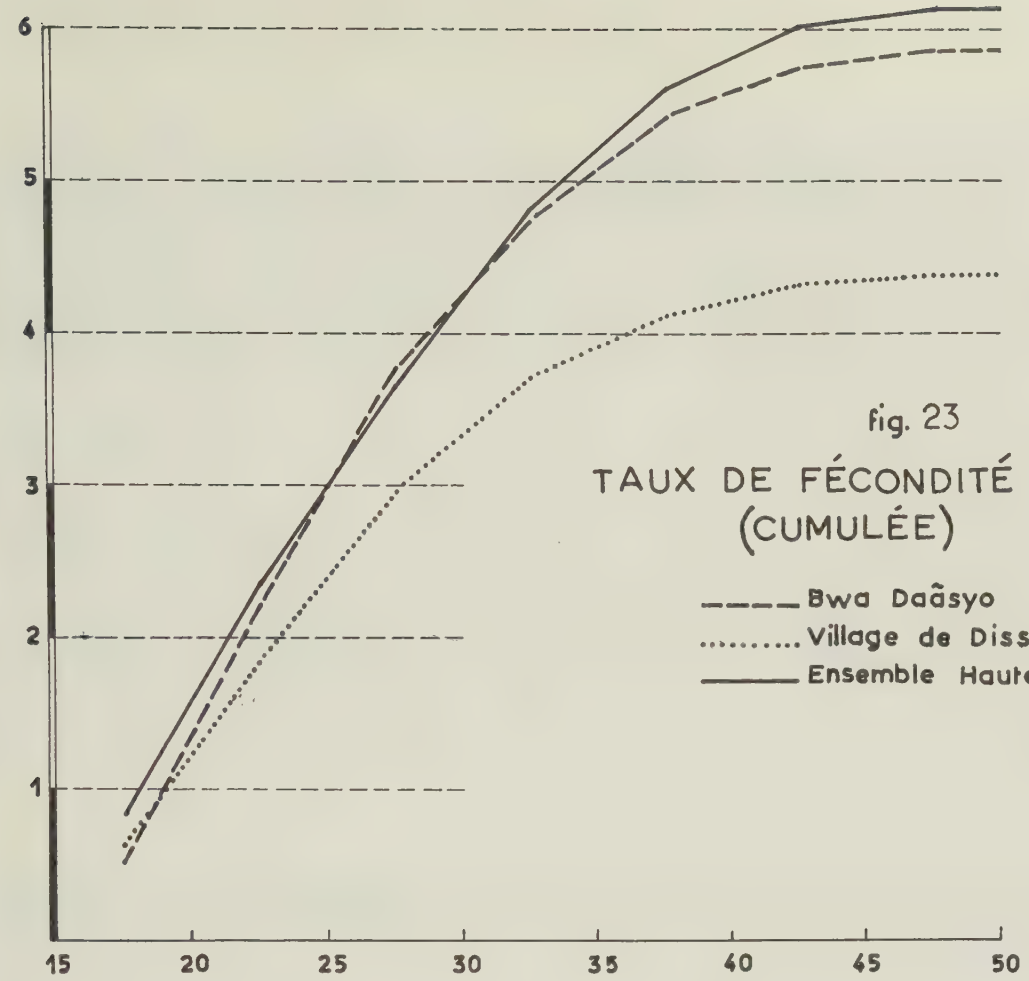


fig. 23

TAUX DE FÉCONDITÉ ACTUELLE (CUMULÉE)

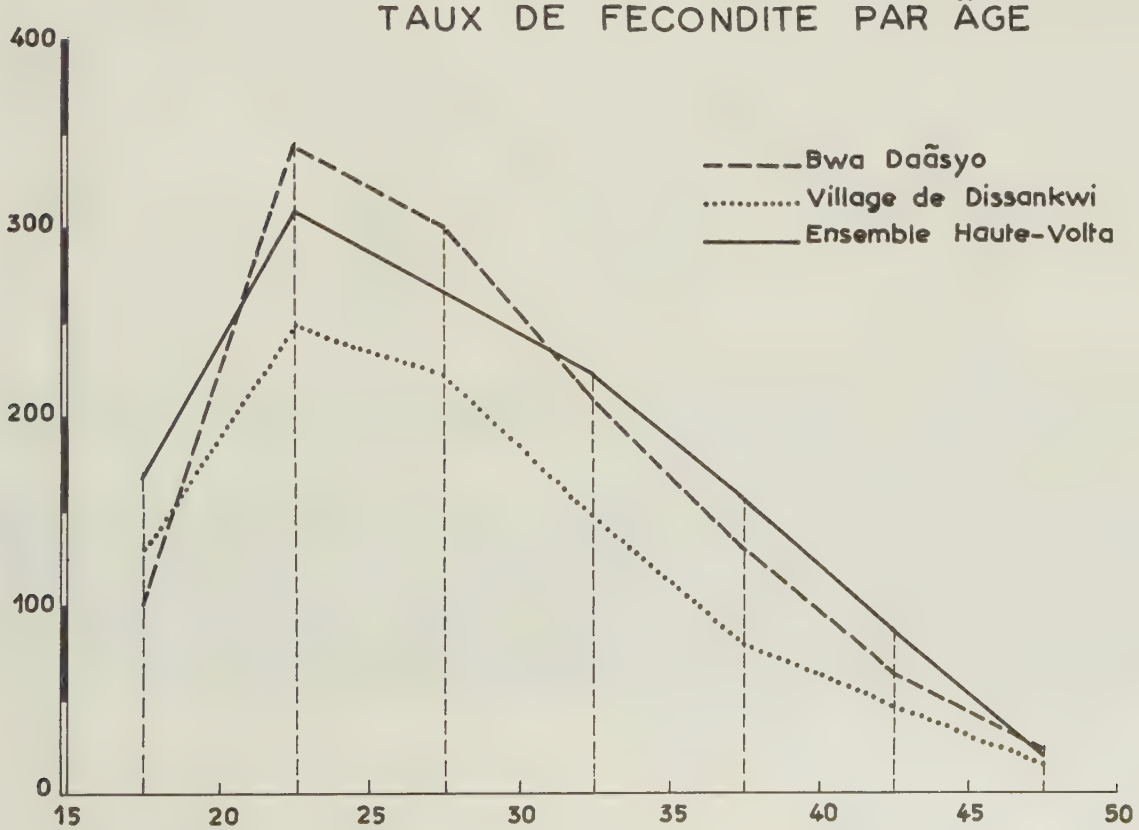


fig. 24

TAUX DE FÉCONDITÉ PAR ÂGE

La représentation graphique -fig. 23 et fig. 24, page précédente- fait apparaître l'extrême faiblesse des taux de fécondité chez les femmes bwa de Dissankwi ; on notera que, dans l'hypothèse, vraisemblable (1), où la proportion des femmes frappées de stérilité primaire est égale dans les différentes tranches d'âge de femmes en âge de procréer - et voisine de celle enregistrée dans le groupe d'âge de femmes ménauposées -, les femmes fécondes appartenant aux tranches d'âge de 15 à 29 ans manifestent une fécondité à peine inférieure à celle des femmes voltaïques (2) ; or, le nombre moyen de grossesses (ou taux de fécondité totale brute), pour les femmes fécondes ayant dépassé l'âge de la procréation, apparaît à Dissankwi, très inférieur à ce qu'il est dans l'ensemble de la Haute-Volta (3,7 contre 5,6) : il faudrait donc admettre, soit que la fécondité des femmes de Dissankwi a augmenté récemment, soit que la faiblesse du nombre moyen de grossesses par femme féconde est imputable à une décroissance anormalement accélérée de la fécondité chez les femmes âgées de plus de 30 ans : cette dernière explication, que paraît confirmer l'examen des taux de fécondité actuelle pour les tranches d'âge de 30 à 49 ans, est à rapprocher des observations faites sur les taux de fécondité par tranches d'âge chez les femmes bwa ***dahâsyo*** : elle pose, de nouveau, le problème de l'existence probable d'un taux anormalement élevé de stérilité acquise chez les femmes bwa âgées.

A partir des données sur la fécondité actuelle, le nombre moyen d'enfants mis au monde vivants au total par les femmes ayant achevé leur vie féconde, dans l'hypothèse d'un maintien de la fécondité à son niveau actuel, s'établit à 5,9 pour les femmes bwa ***dahâsyo*** et à 4,4 pour les femmes de Dissankwi. Ces nombres diffèrent de ceux obtenus à partir de l'interrogatoire direct des femmes ayant une descendance complète (respectivement 6,2 et 3,7) - sans que l'on puisse, valablement, en tirer des conclusions sur l'évolution de la fécondité durant les trente dernières années (3) -.

4/ Taux brut de reproduction

Le taux brut de reproduction a été déduit des chiffres de la fécondité actuelle ; il représente "le rapport entre le nombre total de filles mises au monde par les femmes au cours de leur vie féconde et l'effectif de ces femmes" (4).

. . . . . .

(1) Cf. ci-dessus note (5), p. 127.

(2)

	Dissankwi		Haute-Volta	
tranches d'âge	Taux de stérilité (a)	Taux de fécondité actuelle (b)	Taux de stérilité (a)	Taux de fécondité actuelle (b)
15 - 19 ans	21,8 %	164 °/₀₀	6,2 %	180 °/₀₀
20 - 24 ans		315 °/₀₀		328 °/₀₀
25 - 29 ans		281 °/₀₀		274 °/₀₀

(a) Dans l'hypothèse d'un taux de stérilité, pour les tranches d'âge de 15 à 29 ans, égal à celui révélé par nos propres sondages démographiques (Dissankwi) et par l'enquête du Service de la Statistique (ensemble de la Haute-Volta), pour le groupe d'âge des femmes ayant dépassé l'âge de procréer.

(b) Pour le seul groupe des femmes fécondes.

(3) En fait, rien ne permet d'affirmer que les différences enregistrées ont leur origine dans une évolution plus ou moins récente de la fécondité. En ce qui concerne Dissankwi, la différence - positive - pourrait résulter du fait que l'interrogatoire rétrospectif devient de moins en moins bon à mesure que l'âge des femmes augmente, entraînant, par exemple, des omissions d'enfants qui n'ont vécu que très peu de temps (R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité 78 ; p. 39) ; en ce qui concerne l'échantillon bwa ***dahâsyo***, la différence - négative - pourrait tenir à une sous-estimation du nombre d'enfants nés au cours des deux années les plus éloignées de la date du sondage - celui-ci ayant porté, rappelons-le, sur les cinq années ayant précédé sa réalisation - (cf. ci-dessus p.124).

(4) R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité 78 ; p. 39.

Le taux brut de reproduction est de 3,09 chez les Bwa ***dahâsyo*** et de 2,14 dans le village de Dissankwi (1). Pour l'ensemble de la Haute-Volta, ce taux est égal à 3,05 (2).

Cette brève étude de la natalité et de la fécondité confirme les indications précédemment données sur la vitalité démographique du sous-groupe bwa ***dahâsyo*** établi en République du Mali et sur la crise de la natalité affectant les groupes bwa de la vallée de la Volta Noire. Cependant, elle ne permet pas de conclure à une "brillante fécondité" (3) des femmes bwa ***dahâsyo***.

LA MORTALITE

1/ Mortalité générale

La mortalité générale, calculée sur les cinq années ayant précédé le sondage démographique, s'élève à 30 décès annuels pour 1000 habitants - échantillon bwa ***dahâsyo*** - et à 24 décès annuels pour 1000 habitants - village de Dissankwi -. On notera, sans tenter de le commenter, l'écart entre le niveau de la mortalité générale dans l'un et l'autre échantillon : moyen dans le village de Dissankwi, le taux de mortalité générale apparaît très élevé dans l'échantillon bwa ***dahâsyo***.

.....

(1) Chez les Bwa ***dahâsyo***, le taux brut de reproduction (3,09) apparaît, si on le rapporte au taux de fécondité totale brute (5,9), anormalement élevé ; cela tient à un excédent inhabituel - durant les cinq années sur lesquelles ont porté le sondage démographique - des naissances féminines (261) sur les naissances masculines (237) ; pour cette période, le taux de masculinité à la naissance (proportion de naissances masculines pour 1 000 naissances féminines) s'est établi à 908 °/₀₀ : or, ce taux est, normalement, supérieur à 1 000 - le nombre de naissances masculines étant *toujours* supérieur à celui des naissances féminines - Le caractère fortuit de cet excédent de naissances féminines paraît vraisemblable. Notons cependant que, s'agissant d'un cas analogue, un autre type d'explication a été suggéré ; M. de Lestranges, après avoir observé chez les populations Coniagui de Haute Guinée, des taux de masculinité à la naissance (919 °/₀₀ et 859 °/₀₀) voisins de ceux enregistrés dans les trois villages bwa ***dahâsyo*** de l'échantillon, écrit : "Ces chiffres anormaux demandent certainement une explication que l'on pourrait peut-être trouver dans le sexe des fausses couches" (M. de Lestranges, Les Coniagui et les Bassari, Presses Universitaires de France, Coll. Monographies de l'Institut International Africain, Paris, 1955 ; p. 11).

Cf. ci-dessous, p. 134 tableau n° X : Population enfantine (moins de cinq ans) à la date du sondage démographique.

(2) Variations selon les différentes ethnies voltaïques : Mossi : 3,3 ; Lobi, Dagari : 3,1 ; Sénoufo, Toussian : 2,9 ; Peul : 2,8 ; Gourmantché : 2,7 ; Strate Ouest : 2,7.

Variations selon les différents pays africains : Congo (Brazzaville) : 2,0 ; Cameroun du Nord : 2,3 ; République Centrafricaine : 2,5 ; Mali : 2,7 ; Guinée : 3,5.

Cf. R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité 78 ; p. 38 et 39.

(3) J. Gallais, op. cité 33 ; p. 341. Cet auteur ne disposait, en fait, que de données très fragmentaires : d'une part, les estimations *officielles* du volume de la population de l'ancien cercle de San, de 1943 à 1963 - estimations faisant apparaître un accroissement moyen annuel de l'ordre de 26 °/₀₀ -, d'autre part les renseignements démographiques recueillis par G. Heyte dans le village bwa de Baramandougou (cf. G. Heyte, op. cité 37). Les estimations officielles globales ne sauraient être sollicitées qu'avec la plus extrême prudence (cf. note (1) p. 114). Quant au village de Baramandougou, il appert des chiffres fournis par G. Heyte qu'il manifeste un dynamisme démographique tout à fait exceptionnel : nous avons noté déjà que le taux de fécondité totale brute, pour les 22 femmes ménauposées interrogées par G. Heyte dans ce village, apparaissait très supérieur à ce qu'il est chez les femmes bwa des villages de Tominian, Tioutiou, Bénéna (cf. ci-dessus pp 126-127) ; de même, le taux de fécondité générale actuelle s'établissait à Baramandougou, en 1957, à 254 °/₀₀ contre seulement 199 °/₀₀ - période 1951-1956 - pour les trois villages de l'échantillon bwa ***dahâsyo*** ; pour la même année 1957, les enfants de moins de 1 an recensés représentaient, à Baramandougou, 77°/₀₀ de la population - alors que le taux était, en 1956, de 32 °/₀₀ à Tominian, 42 °/₀₀ à Tioutiou, 45 °/₀₀ à Bénéna, 40 °/₀₀ à Somo (à Dissankwi ce taux, pour l'année 1963, était inférieur à 26 °/₀₀).

Les taux révélés par l'enquête démographique réalisée en Haute-Volta présentent, eux aussi, des écarts considérables d'une ethnie à l'autre : alors qu'il s'élève, pour l'ensemble de la Haute-Volta, à 30,5 °/₀₀, le taux de mortalité générale est seulement de 21,1 °/₀₀ chez les Peul, 22,6 °/₀₀ chez les Gourounsi, 22,7 °/₀₀ chez les Lobi - contre 33,7 °/₀₀ chez les Sénoufo, 35,5 °/₀₀ chez les Gourmantché -.

Le niveau de la mortalité est plus élevé chez les hommes, respectivement 32,6 °/₀₀ - Bwa ***dahâsyo*** - et 26,6 °/₀₀ - village de Dissankwi - que chez les femmes, respectivement 27,8 °/₀₀ - Bwa ***dahâsyo*** - et 22,4 °/₀₀ - village de Dissankwi - ; ce qui pourrait rendre compte de l'inégale répartition de la population entre les deux sexes : Bwa ***dahâsyo***, 1080 femmes pour 1000 hommes ; village de Dissankwi, 1260 femmes pour 1000 hommes (1).

2/ Mortalité infantile et enfantine

"L'étude de la mortalité infantile entre dans le cadre de la mortalité par âge, mais on considère ce taux, isolément, comme l'un des meilleurs indices du niveau de santé et du niveau de vie en général des populations. Il se définit par la proportion d'enfants décédés au cours de leur première année - c'est-à-dire, en pratique, par le nombre de décès de moins de 1 an rapporté au nombre total de naissances vivantes durant la même période -" (2)

Pour l'ensemble des trois villages bwa ***dahâsyo***, le taux de mortalité infantile, établi sur les naissances de l'année ayant précédé le sondage démographique - soit d'octobre 1955 à septembre 1956 (3) -, s'élève à 209 décès pour 1000 naissances vivantes : cela signifie qu'environ un enfant sur six meurt avant d'avoir atteint son premier anniversaire. Ce taux est très supérieur au taux moyen enregistré en Haute-Volta (174 °/₀₀) et dans la majorité des autres Etats de l'Afrique de l'Ouest (4) ; seule, la population de la République de Guinée présente un taux plus élevé : 220 °/₀₀ ; enfin, parmi les différentes ethnies voltaïques (taux de mortalité infantile compris entre 105 °/₀₀ chez les Peul et 188 °/₀₀ chez les Mossi du centre), seule l'ethnie gourmantché semble plus défavorisée encore que le groupe bwa ***dahâsyo*** (taux de mortalité infantile : 223 °/₀₀).

En ce qui concerne le village de Dissankwi, le taux de mortalité infantile enregistré chez les enfants nés entre octobre 1962 et septembre 1963, s'élève à 187 °/₀₀ ; ce taux, cependant, eu égard à la taille réduite de l'échantillon (506 personnes), ne saurait être pris en considération. De même, serait-il prématuré de tirer des conclusions de l'écart enregistré, pour l'échantillon bwa ***dahâsyo***, entre le niveau de la mortalité infantile masculine (237 °/₀₀) et celui de la mortalité infantile féminine (179 °/₀₀) (5).

Seul, un sondage portant sur plusieurs années (6) et sur un échantillon de population beaucoup plus étendu, permettrait de déterminer si le taux élevé de mortalité infantile enregistré en pays bwa ***dahâsyo*** doit être considéré comme structurel ou purement accidentel. Contentons-nous de noter que G. Heyte a établi, pour le village de Baramandougou, un taux de mortalité infantile également très

. . . . . .

(1) Pour l'ensemble de la Haute-Volta, "le niveau de la mortalité semble à peu près identique pour les deux sexes, ce qui paraît particulier à la Haute-Volta". R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité **78** ; p. 41.

(2) R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité **78** ; p. 43.

(3) Cf. note (5) p. 124.

(4) Dahomey : 110 °/₀₀ ; Mali : 147 °/₀₀ ; Gabon : 160 °/₀₀ ; Cameroun : 181 °/₀₀ ; R.C.A. : 191 °/₀₀ ; Congo-Brazzaville : 200 °/₀₀.

(5) D'octobre 1955 à septembre 1956, il a été enregistré, dans les trois villages bwa de l'échantillon, 115 naissances vivantes - pour une population s'élevant, en début d'année, à 2130 personnes -. Sur les 115 nouveaux-nés (59 de sexe masculin, 56 de sexe féminin), 24 sont morts avant d'avoir atteint leur premier anniversaire (14 de sexe masculin, 10 de sexe féminin).

(6) Les variations de la mortalité, d'une année à l'autre, sont souvent grandes dans les pays en voie de développement ; cf. R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité **78** ; p. 41.

élevé : 200 °/oo ; commentant ce taux "très fort, rarement atteint en Afrique", J. Gallais écrit : "Les atteintes à la prospérité démographique s'expliquent très largement par de détestables coutumes. L'accouchement est pratiqué, la femme à genoux sur le sol, de telle sorte que le nouveau-né ait un contact direct, de signification rituelle, avec la terre. On cicatrise l'ombilic avec un mélange de beurre de karité et de terre, pratique dont il résulte un fort pourcentage de cas de tétanos. Le bébé est alors lavé puis gavé de cette eau afin qu'aucun principe de vie soit perdu, jusqu'à ce que son ventre rebondisse. Beaucoup d'étouffements mortels ne permettent pas d'atteindre ce stade. Par ailleurs, certaines coutumes, dont on ne peut assurer qu'elles soient entièrement abandonnées, limitaient le croît démographique. On abandonnait brutalement, et on néglige encore discrètement, le plus faible des jumeaux, les enfants dont la vie a coûté celle de la mère, toutes pratiques non criminelles dans la mentalité locale, puisque l'enfant naît à la vraie vie humaine lorsque l'âme rejoint le corps, c'est-à-dire 5 à 6 jours après la naissance. Ainsi, dès les premiers jours, des coupes sombres sont faites dans les produits de cette fécondité bwa"(1). Ajoutons que, durant tout le temps de l'allaitement, l'abus de la pratique du lavement semble être à l'origine de nombreux décès.

Tableau IX

Mortalité générale et mortalité infantile et enfantine

	Mortalité générale (a)	Mortalité infantile (b)	Mortalité enfantine cumulée 0-2 ans (c)	0-3 ans (c)	0-4 ans (c)	0-5 ans (c)
Bwa *dahâsyo*	30,1	209	252	283	375	410
Dissankwi	24,2	187	167	200	211	300
Haute-Volta	30,5	174				360
Strate Ouest	29,9	168				

a - nombre de décès annuels pour 1 000 habitants.

b - nombre d'enfants décédés au cours de leur première année (pour 1 000 naissances).

c - nombre d'enfants décédés avant d'avoir atteint leur second anniversaire, (0-2 ans), leur troisième anniversaire (0-3 ans) ... (pour 1 000 naissances).

La mortalité de bas-âge (enfants de moins de 5 ans) est, elle aussi, très élevée et constitue un lourd handicap démographique. Le taux de mortalité enfantine cumulée de 0 à 5 ans - proportion d'enfants décédés avant d'avoir atteint leur cinquième anniversaire - s'élève à 410 °/oo, chez les Bwa *dahâsyo*, à 300 °/oo dans le village de Dissankwi. J. Gallais, à partir des données recueillies par G. Heyte, propose, pour les villages bwa de la vallée du Bani, un taux plus élevé encore : 520 °/oo des naissances vivantes (2). Notons à titre comparatif que, pour l'ensemble de la Haute-Volta, le taux de mortalité enfantine cumulée, de 0 à 5 ans, s'établit à 360 °/oo (3).

Le niveau de la mortalité enfantine apparaît beaucoup plus élevé chez les garçons que chez les filles. Pour l'ensemble des enfants de l'échantillon bwa *dahâsyo* nés durant les cinq années ayant précédé le sondage démographique, le taux de mortalité enfantine globale (proportion d'enfants décédés à la date du sondage ou, pour les enfants ayant moins de 1 an à cette date, décédés avant d'avoir atteint leur premier anniversaire) s'élevait chez les enfants de sexe masculin à 371 °/oo - .....

(1) J. Gallais, op. cité 33 ; pp. 336-338.

(2) J. Gallais, op. cité 33 ; p. 336.

(3) R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité 78 ; p. 45.

Tableau X

Population enfantine (moins de cinq ans) à la date du sondage démographique

	Naissances			Survies à la date du sondage				
	H	F	TMN (a)	H	TMEG (b)	F	TMEG (b)	TM 0-4 ans (c)
Bwa *dahâsyo*	237	261	908	149	371	202	249	738
Dissankwi	37	35	1057	28	243	29	171	965

(a) T.M.N. : Taux de masculinité à la naissance (nombre de naissances masculines pour 1000 naissances féminines).

(b) T.M.E.G. : Taux de mortalité enfantine globale : proportion d'enfants nés et décédés durant les cinq années ayant précédé le sondage démographique ou, pour les enfants ayant moins de un an à la date du sondage, décédés avant d'avoir atteint leur premier anniversaire.

(c) T.M. 0-4 ans : Taux de masculinité pour la tranche d'âge de 0 à 4 ans (nombre d'enfants de sexe masculin pour 1000 enfants de sexe féminin).

contre seulement 249 °/₀₀ chez les enfants de sexe féminin. Dans le village de Dissankwi, l'écart enregistré était aussi important : taux de mortalité enfantine globale, pour les cinq années ayant précédé le sondage démographique : enfants de sexe masculin, 243 °/₀₀ ; enfants de sexe féminin : 171 °/₀₀. Bien que l'on puisse invoquer ici une plus grande résistance physique des filles, ces écarts paraissent anormalement élevés et, à tout le moins, demanderaient à être confirmés par des sondages ultérieurs (1).

LE MOUVEMENT NATUREL

La différence entre le taux de natalité et le taux de mortalité générale constitue le taux d'accroissement naturel ; il s'élève - moyenne calculée sur les cinq années ayant précédé le sondage démographique - à 19,5°/₀₀, échantillon bwa ***dahâsyo*** et à 3,9 °/₀₀, village de Dissankwi.

Le taux d'accroissement naturel, pour l'échantillon bwa ***dahâsyo*** est très voisin de celui établi pour l'ensemble de la Haute-Volta (18,6 °/₀₀). On notera cependant qu'il est sensiblement inférieur à celui enregistré au Ghana (31 °/₀₀), au Dahomey (28 °/₀₀), au Mali (26 °/₀₀) (2). Peut-on le tenir pour représentatif des groupes bwa à forte natalité ?. S'appuyant sur les divers recensements de l'ancien cercle de San - qui font apparaître un accroissement annuel moyen de 26 °/₀₀ - et sur les éléments démographiques contenus dans les études de G. Heyte consacrées au pays bwa de la rive droite du Bani (cercles de San et de Tominian), J. Gallais conclut ainsi son étude sur la fécondité des femmes bwa : "... on peut tenir pour assuré un croît naturel de l'ordre de 20 à 25 °/₀₀, en dépit de la très forte mortalité d'enfance" (3).

En supposant que le taux moyen de 20 °/₀₀ se maintienne pendant les années à venir, la population des groupes bwa établis en République du Mali doublerait en une quarantaine d'années environ.

. . . . . .

(1) Cette surmortalité enfantine masculine a pour conséquence une répartition très inégale des sexes dans la tranche d'âge des moins de cinq ans ; chez les Bwa ***dahâsyo***, le taux de masculinité déjà *anormalement* bas à la naissance : 908 °/₀₀ (cf. note (1) p. 131) tombe à 738 °/₀₀ pour l'ensemble des enfants de moins de cinq ans. A Dissankwi, cette chute du taux de masculinité est également très sensible : de 1057 °/₀₀ à la naissance, il passe à 965 °/₀₀ pour l'ensemble des enfants de moins de cinq ans.

(2) République Centre Africaine : 22 °/₀₀ ; Togo : 21 °/₀₀ ; Congo-Brazzaville : 20 °/₀₀ ; Cameroun : 15 °/₀₀ ; Gabon : 10 °/₀₀.

(3) J. Gallais, op. cité 33 ; p. 338.

Tableau XI
Accroissement de la population

	Population oct. 1951	Taux accroissement naturel (a) I	II	III	Population sept. 1956	Taux accroissement réel
Tominian	339	2,8	14,7	9,9	374	4,2
Tioutiou	653	19,0	24,8	22,7	826	26,5
Bénéna	854	16,8	23,3	20,8	977	14,4
Ensemble	1866	14,9	22,4	19,5	2177	16,7

	Population oct. 1958	Taux accroissement naturel (a) I	II	III	Population sept. 1963	Taux accroissement réel
Dissankwi	516	4,9	3,3	3,9	506	- 1,9

(a) Taux accroissement naturel

I - Calculé sur les deux années les plus éloignées de la date du sondage démographique

II - Calculé sur les trois années les plus rapprochées de la date du sondage démographique.

III - Calculé sur les cinq années ayant précédé le sondage démographique.

Elle atteindrait donc 170 000 personnes vers l'an 2000. Cependant, comme le remarque R. Clairin et P. Cantrelle, "selon le taux d'accroissement qui s'établira en réalité, les perspectives d'évolution peuvent être très différentes... Il est naturellement peu vraisemblable que l'hypothèse de la constance des taux d'accroissement soit vérifiée dans un avenir même proche" (1). En particulier, "si rien ne laisse prévoir de manière sûre que la natalité diminuera dans les prochaines années, par contre, on peut s'attendre à une diminution - peut-être importante - de la mortalité" (2).

Pour le village de Dissankwi, appartenant à un groupe bwa à natalité déficitaire, le taux d'accroissement naturel annuel est voisin de 0 (3,9 °/₀₀). D'octobre 1951 à septembre 1958, la population du village, étrangers exclus, est passée de 516 personnes à 506 personnes (taux d'accroissement réel, compte tenu du mouvement non naturel de la population : - 1,9 °/₀₀). On rappellera ici que le taux de mortalité générale, 24,2 °/₀₀, calculé sur les cinq années ayant précédé le sondage démographique, apparaît, comparé à celui de la Haute-Volta (30,5 °/₀₀) aussi bien qu'à celui de la strate Ouest (29,9 °/₀₀), très faible ; rien ne permettant de penser qu'il s'agit là d'une caractéristique structurelle, il y a tout lieu de conclure que la population du village de Dissankwi, stationnaire dans les années les plus favorables, subit, en fait, une régression lente mais continue. Cette conclusion rejoint l'expérience vécue des intéressés - pour qui l'affaiblissement démographique des familles, préoccupation majeure des villageois depuis plus d'un demi-siècle, ne présente aucun signe de fléchissement -.

Notons, en conclusion, que l'enquête menée à Dissankwi, si elle permet de déceler les causes immédiates de la crise démographique que traversent les groupes bwa de la vallée de la Volta Noire : niveau anormalement élevé de stérilité primaire féminine, décroissance accélérée du taux de fécondité chez les femmes âgées de plus de 30 ans, ne donne qu'une image très affaiblie de l'ampleur de

. . . . . .

(1) R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité 78 ; p. 47.

(2) R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité 78 ; p. 47. Les auteurs ajoutent : "On peut s'attendre à une réduction de la mortalité si, comme il est probable, l'hygiène continue de s'améliorer (grâce en particulier à un meilleur approvisionnement en eau et à l'éducation sanitaire) et si les moyens de lutte contre les endémies et les épidémies les plus meurtrières se renforcent".

cette crise. Les sondages portant sur des unités restreintes - familles ou groupes lignagers - révèlent que l'étendue actuelle de ces unités est de 40 à 60 % inférieure à ce qu'elle était aux environs de 1915-1920. Le dépouillement des cahiers de recensement - là où l'enquêteur dispose de séries continues de cahiers anciens - fait apparaître des taux de régression très voisins : ainsi, la population bwa du canton de Sanaba est passée, entre 1927 et 1958, de 6000 personnes environ à un peu moins de 2800, soit, en trente ans, une diminution de l'ordre de 50 à 55 % (1). De telles estimations - elles pèchent vraisemblablement par défaut (2) - donnent sa véritable dimension au problème de la dénatalité dans les pays bwa de la vallée de la Volta Noire.

CONCLUSIONS

Pour partielle qu'elle soit, cette approche de la situation démographique des populations bwa met en évidence l'ampleur du fossé qui sépare les groupes bwa à forte natalité des groupes bwa à natalité déficitaire. Les causes lointaines les plus diverses ont été invoquées pour rendre compte de la carence démographique des groupes bwa de la vallée de la Volta Noire, comme de la vitalité de ceux de la vallée du Bani, du plateau gréseux et du pays ***kadɛmu*** : en les analysant brièvement, nous serons amenés à définir quelques-uns des problèmes socio-économiques et culturels qui ont leur origine immédiate dans la situation démographique qui est faite aux communautés villageoises bwa contemporaines.

1/ Démographie et milieu naturel

L'examen de l'implantation des villages les plus touchés par le phénomène de dénatalité - ils sont situés de part et d'autre de la Volta Noire - amène à s'interroger sur une relation possible entre la dénatalité et le milieu naturel.

Le cours de la Volta Noire, quelles que soient les populations qui sont implantées dans la plaine de piémont, exerce une action répulsive : sur une largeur variant de 5 à 15 km de part et d'autre de chaque rive, les abords du fleuve constituent des sortes de *no man's land* - "domaine d'une brousse dense, du type savane arborée à hautes herbes, inhabitée et inculte, domaine des animaux sauvages" (3) -. L'existence de ces *no man's land* est liée à différents facteurs. Facteurs agraires d'abord : les sols, très fertiles du fait des alluvions déposées, sont difficiles à travailler avec le matériel *primitif* dont dispose le cultivateur ; par ailleurs, la présence d'animaux sauvages (éléphants, antilopes, phacochères...) qui vivent aux abords du cours d'eau et qui détruisent chaque année les récoltes, provoque le recul des populations qui ne peuvent s'opposer à de tels désastres (4). Facteurs sanitaires ensuite : le pullulement des glossines, agents de la maladie du sommeil, et des simulies, agents de l'onchocercose, maladie qui provoque fréquemment la cécité, créent des conditions défavorables à la vie humaine.

En l'absence de toute enquête médicale sérieuse, nous ne pouvons que poser le problème de l'effet possible, sur la santé démographique de populations qui, bien qu'éloignées des zones les plus

.....

(1) Cf. P. Lobstein, op. cité (note (4) p. 76) ; pp. 69-70.

(2) Dans le cas de sondages portant sur des unités restreintes (établissement de généalogies), la sous- estimation de l'étendue ancienne du groupe considéré et, par suite, de son taux de régression, provient de l'omission, par les chefs de famille intéressés, d'enfants morts en bas-âge ou de filles mariées hors du village. Dans le cas de dépouillement des cahiers de recensement, cette sous-estimation tient à la proportion, beaucoup plus importante autrefois qu'aujourd'hui, d'individus échappant au recensement.

(3) H. Barral, Tiogo, Etude d'un terroir léla, O.R.S.T.O.M., 1962-63, dactylographié, 103 p., nombr. ill. 8 cartes H.T. ; p. 1.

(4) Cf. G. Savonnet, op. cité 61 ; p. 5.

infestées, n'en sont pas pour autant à l'abri des glossines et des simulies, d'un affaiblissement physiologique dû à la trypanosomiase et à l'onchocercose.

Il est douteux, cependant, que l'implantation dans une zone malsaine ait pu jouer un rôle déterminant dans la régression démographique dont sont victimes les populations bwa de la vallée de la Volta Noire. Ces populations sont installées depuis de nombreux siècles sur leur territoire actuel : les effets d'un affaiblissement physiologique, fût-il progressif, eussent dû se faire sentir antérieurement ; ce qui, au rythme actuel de régression démographique, eût provoqué, inévitablement, la disparition complète de ces populations. De plus, la lutte entreprise contre la trypanosomiase, dès les premières années de la période coloniale, a abouti, dans cette partie de la Haute-Volta, à son éradication totale, sans qu'il soit constaté la moindre amélioration de la situation démographique (1). En ce qui concerne l'onchocercose, peu diffusée dans la vallée supérieure et moyenne de la Volta Noire, elle ne semble pas avoir affecté profondément les potentialités démographiques de populations - tels les groupes sénoufo du Sud-Ouest, ou gourounsi du Sud - pourtant beaucoup plus exposées aux simulies que les populations bwa. On notera enfin que les minorités marka qui vivent, depuis plusieurs siècles, dans la vallée de la Volta Noire, ne présentent aucun signe d'essoufflement démographique (2).

2/ Démographie et alimentation

L'opinion, souvent émise, que la dénatalité chez les groupes bwa de la vallée de la Volta Noire tiendrait au mauvais état sanitaire dû à la sous-alimentation chronique, mérite un examen approfondi.

"Les caractères généraux de l'alimentation bwa sont communs à tous les peuples agriculteurs d'Afrique établis dans les mêmes zones climatiques : prédominance très large des produits végétaux, déséquilibre qualitatif (pauvreté du régime en matières animales et minérales) et, à certaines époques, insuffisance quantitative de la ration" (3). En fait, l'observation révèle que la situation alimentaire et nutritionnelle de la population bwa varie considérablement d'une région du pays à l'autre.

"La faculté du cultivateur bwa de s'adapter remarquablement aux conditions naturelles présentes, pour une meilleure rentabilité de son terroir"... (4) a été maintes fois soulignée. G. Savonnet conclut ainsi son étude sur le système agraire pratiqué par les Bwa de la région de Houndé : "Champs permanents relativement vastes pour l'Afrique Noire, apport de fumure, respect de certaines variétés d'arbres, lutte contre l'érosion par l'aménagement des sols, mise en valeur des terres sèches des bas-fonds, association agro-pastorale, intégration dans le cycle des cultures alimentaires traditionnelles de cultures industrielles ou commercialisables, tel est... le bilan des activités du paysan bwa de la région de Houndé" (5). Dans ces conditions, "la question de la soudure alimentaire qui, du mois de juin au mois d'août, se pose souvent d'une façon cruciale chez les Mossi, les Dagari, certains groupes gourounsi, est rarement évoquée chez les Bwa. Ils possèdent toujours des réserves vivrières importantes mises à l'abri dans d'immenses greniers lors des années d'abondance" (6). "L'alimentation est à base de céréales : gros et petits mils, maïs, fonio ; parfois, les légumineuses : haricots, pois, arachide tiennent aussi une place importante dans leur nourriture. Par contre, les tubercules : ignames, patates douces, manioc sont utilisés mais d'une façon moins courante. Il faut noter également que l'apport de protéines animales est relativement important. Il est courant de voir sacrifier au cours des marchés locaux, un taurillon, des chèvres, des moutons qui sont débités, consommés sur place, mais aussi achetés par les ménagères qui ramènent à la ferme quelques morceaux pour l'alimentation familiale... Lors des gros travaux agricoles en commun, le propriétaire se doit de

.....

(1) Il n'est cependant pas exclu que les effets, sur la situation démographique, de l'éradication de la trypanosomiase se fassent sentir très progressivement, avec un décalage, dans le temps, de plusieurs décennies.

(2) Cf. ci-dessus pp. 118-119, fig. 20 et 21 ; Structures par âge de la population bwa et de quelques populations voisines.

(3) G. Manessy, op. cité 52 ; p. 87.

(4) G. Savonnet, op. cité 60 ; p. 48.

(5) G. Savonnet, op. cité 60 ; pp. 47-48.

(6) G. Savonnet, op. cité 62 ; p. 2.

bien nourrir ses amis et ses ouvriers et, pour cela, pintades, poulets et parfois chèvres sont sacrifiés pour la confection du repas du soir". (1). Ajoutons que l'accroissement des ressources monétaires - dû en particulier à l'extension des superficies consacrées au coton - permet à la ménagère de se procurer sans trop de difficultés, tant le sel minéral, qui a remplacé les sels végétaux autrefois utilisés, que le poisson séché, base de la sauce qui accompagne, très souvent, le gâteau de mil... En conclusion, "le cultivateur bwa de la région de Houndé ne semble pas, en général , souffrir de carence alimentaire, et son alimentation apparaît comme relativement équilibrée".

Cette situation alimentaire *enviable*, n'est pas, tant s'en faut, partagée par l'ensemble des paysans bwa ; dans la région de Dédougou où le sol est "peu fertile, pauvre en matières organiques , riche en fer, soumis à un processus de *bowalisation* rapide, le paysan bwa ne maintient sa production à un niveau suffisant qu'au prix d'une grande dépense d'énergie et d'ingéniosité" (2) ; "l'importance des produits végétaux dans l'alimentation a un double effet : l'étroite conformité du régime au calendrier agricole et sa précarité. Une mauvaise récolte de mil est le gage d'une famine certaine, dont on peut prévoir l'importance et la durée ; le recours aux cultures de fortune, fonio et haricots, permettra d'y remédier un peu ; mais le plus sûr garant contre cette éventualité demeure la multiplicité des plantes cultivées, multiplicité qui trouve sa limite dans la pénurie de main-d'oeuvre et dans la brièveté de la saison favorable aux travaux des champs". Sur le plan alimentaire, "l'abondance des produits végétaux contraste avec la pauvreté du régime en matières animales et minérales. Les Bwa ne sont pas éleveurs : la nécessité de protéger les cultures non encloses limite le nombre des chèvres et des moutons en proportion de celui des enfants disponibles pour leur surveillance ; les boeufs sont confiés aux Peul, campés près de chaque gros village et qui se réservent la propriété du lait ; la volaille qui, à l'exception des poussins nourris de termites, est abandonnée à sa propre initiative, ne peut être considérée comme une source de nourriture. Le poisson n'est consommé qu'accidentellement. Les disponibilités monétaires, très réduites, font du sel, vendu par les colporteurs dyoula, une denrée de luxe au regard de la potasse obtenue par simple lavage des cendres de mil. Les achats de sucre, de conserves et de pain sont exceptionnels" (3).

Entre ces deux bilans alimentaires et économiques - qui semblent, réciproquement, le négatif l'un de l'autre -, pourraient prendre place d'autres bilans, représentatifs d'une situation intermédiaire qui est celle, notamment, des groupes bwa implantés sur le plateau gréseux et dans l'arrière-pays de la vallée du Bani. Parlant de la situation économique dans cette dernière région, G. Heyte écrit : "Les préoccupations des habitants sont identiques : il s'agit de se nourrir et de pouvoir réunir un peu d'argent nécessaire au paiement des impôts, des condiments, des vêtements et du dolo ; l'existence est basée sur la culture et notamment sur celle du mil ; quelques petites ressources d'appoint viennent en supplément : culture de l'arachide, cueillette du karité, culture du tabac, des oignons, pêche. Le même niveau de vie modeste est celui de tous les villageois du pays"(4). Pour avoir vécu longtemps dans ces communautés villageoises bwa du Mali, où "la vie traditionnelle s'écoule... sans trop d'ennuis pour la population...", nous pouvons ajouter que les problèmes de soudure y sont, là aussi, pratiquement inconnus (selon les estimations, près du cinquième de la récolte de mil est consacré à la fabrication de la bière, sans qu'un tel *gaspillage* entraîne, en période d'hivernage, une insuffisance quantitative généralisée de la ration) ; de même, la pauvreté du régime en viande (malgré le développement de l'élevage du porc), y est compensée, dans une certaine mesure, par une consommation régulière de poisson séché.

La situation alimentaire et nutritionnelle privilégiée des communautés villageoises bwa de la région de Houndé mérite d'autant plus, aux yeux de certains observateurs, de retenir l'attention , que ces communautés comptent parmi les plus touchées par la crise de dénatalité - alors qu'il "serait logique que cette population laborieuse s'accroisse d'une façon harmonieuse, que les familles

.....

(1) G. Savonnet, op. cité 62 ; p. 2.

(2) G. Manessy, op. cité 52 ; pp. 191-192, p. 197.

(3) G. Manessy, op. cité 52 ; p. 88.

(4) G. Heyte, op. cité 39 ; p. 77.

possèdent une nombreuse progéniture" (1)... Des observations analogues ont été présentées à propos des groupes bwa - *pwesya* (rive gauche de la Volta Noire, région de Solenso) et *nahatûsyo* Sud (également rive gauche de la Volta Noire, région de Daboura, Sanaba, Yenkui). P. Lobstein remarque que c'est dans le Sud du cercle de Nouna où "les terres sont les plus riches" et où, pourrions-nous ajouter, les progrès de l'économie monétaire sont les plus sensibles, que la régression démographique est la plus alarmante (2). Une remarque trouve sa place ici : nous aurons à analyser les relations qu'entretiennent, en pays bwa, la démographie et l'économie ; indiquons par avance que, dans les régions agronomiquement les plus favorisées, telles, précisément, les régions de Solenso et de Houndé, la décroissance démographique crée, provisoirement, les conditions techniques et psychologiques requises pour le passage à une économie de profit : en fin de compte, le niveau alimentaire et nutritionnel relativement élevé atteint dans ces régions apparaît lié à la décroissance démographique... Encore faut-il ajouter qu'il ne date guère que d'une dizaine d'années et que ses effets sur l'état sanitaire,et,éventuellement,les potentialités démographiques des populations intéressées ne sauraient s'apprécier dès maintenant.

Sur un plan plus général, le fait que, quelques zones mises à part, le paysan bwa semble se nourrir mieux et plus abondamment que la plupart de ses voisins ne doit pas faire illusion : la crise de production céréalière qui, née vers la fin du XIXème siècle, s'est prolongée durant les premières décennies de la période coloniale, a maintenu longtemps certains groupements bwa dans un état de sous-alimentation chronique dont on ne peut nier qu'il ait accru le mauvais état sanitaire de la population : que celui-ci, à son tour, soit partiellement responsable de la crise démographique que traversent les communautés villageoises de la vallée de la Volta Noire demeure une hypothèse que seule une enquête médicale permettrait d'infirmer ou de confirmer.

Remarquons, pour conclure, que les effets démographiques du mauvais état sanitaire d'une population, s'ils sont aisément perceptibles dans le domaine de la mortalité, le sont beaucoup moins dans celui de la fécondité. J. Gallais donne l'analyse suivante de la situation sanitaire du groupe dogon (falaise de Bandiagara) et du groupe bwa (vallée du Bani et arrière-pays) - tous deux également très prolifiques (3) - : "Les Bwa sont en général d'admirables athlètes taillés en force. Les Dogon, plus petits, montrent une extrême résistance physique à l'effort. Cependant,les morphologies robustes de ces deux peuples ne signifient pas un excellent état sanitaire. Le paludisme est général. Les maladies de l'appareil respiratoire et celles dues à la médiocre qualité de l'eau suivent en importance. Les maladies vénériennes, les maladies d'yeux, onchocercose, ophtalmies les éprouvent. Les lépreux, les éléphantiasis sont beaucoup plus nombreux qu'en pays peul. Tout cela éprouve le groupe dogon et le groupe bwa, mais il subsiste de cette situation sanitaire détestable une vigueur générale du groupe qui est une donnée héréditaire fondamentale et qu'il n'est pas fondé de rejeter comme élément d'explication de la forte fécondité des femmes" (4).

3/ Démographie et économie

Nous avons noté déjà que, dans certaines régions agronomiquement privilégiées (sols fertiles, pluviométrie abondante), la régression démographique avait favorisé le décollage économique. Un bref commentaire est, sur ce point, nécessaire. Alors que, dans les communautés villageoises bwa du plateau gréseux et de la vallée du Bani, chaque personne active a à sa charge 0,75 à 0,95 personne inactive, ce chiffre tombe, dans les communautés villageoises de la vallée de la Volta Noire, à 0,50 - 0,55. Dans les premières, "où les bras... ne peuvent être davantage utilisés qu'actuel-

.....

(1) G. Savonnet, op. cité 62 ; p. 3.

(2) Cf. P. Lobstein, op. cité 50 ; p. 6. C'est dans le canton de Solenso que la proportion des moins de 15 ans atteint le chiffre le plus bas de tous ceux enregistrés en pays bwa : 16 % (contre 40 % dans les régions à forte natalité).

(3) L'auteur oppose la faible fécondité des femmes peul à la "brillante fécondité" des femmes dogon et bwa et tente de déterminer les facteurs de cet écart de fécondité (cf. J. Gallais, op. cité 33 ; pp. 338 - ss).

(4) J. Gallais, op. cité 33 ; p. 339.

lement..." (1), le cultivateur, durant la saison agricole, consacre la quasi-totalité de son temps aux cultures de subsistance ; celles-ci représentent, en moyenne, 85 à 90 % des superficies cultivées (2) ; encore, "les récoltes suffisent-elles tout juste aux besoins alimentaires" ; les progrès de l'économie de marché, dans la mesure où ils ne peuvent être obtenus que par une amélioration des techniques agricoles, sont très lents... Par contre, dans les communautés villageoises de la vallée de la Volta Noire affectées par la crise de dénatalité, les cultivateurs, ayant moins de bouches à nourrir, peuvent consacrer beaucoup plus de temps aux cultures de marché ; l'extension de celles-ci ou simplement la reconversion, en leur faveur, du programme cultural des exploitations ne compromettent nullement la production vivrière : pour s'en tenir à un exemple, dans les villages de la région de Daboura-Solenso, les cultures commercialisables - essentiellement le coton - représentent 30 à 35 % des superficies cultivées ; pourtant, certains de ces villages exportent, en début d'hivernage, des quantités assez importantes de sorgho ou de petit mil.

Cette première approche - simplifiée - de l'une des formes que revêtent, en pays bwa, les relations entre l'économique et le démographique, peut être utilement complétée par l'examen de la stagnation qui caractérise l'économie agricole dans une région - celle de Dédougou - profondément affectée, elle aussi, par la crise de dénatalité. G. Manessy, après avoir évoqué, à partir d'observations faites dans cette région, le développement, encore très modeste, des cultures de marché (coton, riz), écrit : "Dans les conditions démographiques actuelles, il n'est pas sûr que cette extension du répertoire des cultures doive être considérée comme un gain absolu ; elle ne peut être réellement profitable que dans la mesure où elle ne porte pas atteinte aux récoltes fondamentales : mil et légumineuses. Elle exige donc un surplus de main-d'oeuvre disponible d'autant plus important que les plantes allogènes demandent plus de soins. La rupture d'équilibre entre le nombre des producteurs et celui des consommateurs, conséquence du vieillissement de la population, rend l'économie bwa extrêmement vulnérable" (3).

L'analyse de G. Manessy appelle plusieurs remarques. Il n'apparaît pas, avec évidence, que la structure de la main-d'oeuvre active soit responsable de la stagnation de l'économie dans la région de Dédougou : dans les villages ***kurusa*** ou ***bwesye*** comme dans les villages ***pwesya*** ou ***kyihosye***, le vieillissement des travailleurs - l'âge moyen de ceux-ci passe de 32 ans pour les groupes bwa à forte natalité à 37 ans pour les groupes bwa à natalité déficitaire - est compensé par une baisse sensible, que nous avons déjà analysée, du nombre d'inactifs à charge de chaque personne active... La médiocrité des sols, largement bowalisés, du plateau de Dédougou constitue, certes, un lourd handicap au décollage économique : le rendement des cultures vivrières - inférieur d'un quart en moyenne à celui enregistré dans les régions situées plus au Sud - oblige à consacrer plus d'espace et de temps à ces cultures... Cependant, bien plus que la structure de la main-d'oeuvre ou la nature des sols, l'apathie, reconnue, des exploitants paraît responsable de la stagnation de l'économie. Quelle que soit la part qui revienne, dans cette apathie, tant à la persistance de certains comportements socio-économiques *conservateurs* hérités du passé, qu'aux vicissitudes historiques, culturelles, politiques de communautés villageoises implantées dans une région particulièrement exposée à l'action coloniale, il apparaît avec évidence que les groupes bwa de la région de Dédougou n'ont pas réussi à surmonter la *lassitude de vivre* consécutive à la régression démographique. Alors même que, dans d'autres régions, les progrès de l'économie de marché, l'élévation du niveau de vie, apparaissent la conséquence d'une volonté de survivre, d'une fuite en avant, de communautés villageoises empêchées d'exercer leur idéal nataliste et, par là-même, amenées à chercher ailleurs des compensations *existentielles*, dans la région de Dédougou, au contraire, les communautés villageoises, affrontées à un problème analogue, manifestent une indifférence proche du renoncement : seule une sensibilisation extrême à la vie politique moderne semble attester du sursaut d'une société qui, aux dire même de ses membres, se sent menacée de disparition biologique prochaine.

.....

(1) G. Heyte, op. cité **39** ; p. 51.

(2) Cf. G. Heyte, op. cité **39** ; pp. 48-49.

(3) G. Manessy, op. cité **52** ; pp. 206-207.

4/ Démographie et régime matrimonial

Peu d'études ont été consacrées, en Afrique Noire, à "l'influence éventuelle du régime conjugal traditionnel d'un groupe : polygamie, monogamie, sur sa fécondité". "Les auteurs de l'étude démographique de Guinée écrivent qu'à l'intérieur de chaque groupe ethnique, la fécondité globale des femmes mariées en régime monogamique est supérieure à celle de l'ensemble des femmes mariées. Ils ajoutent : mais, à l'exception du Fouta Djalon où l'écart est substantiel, la différence est généralement faible. Ils concluent à une simple présomption de fécondité plus faible en régime polygamique. Propos mesurés qui engagent à la prudence" (1).

Il faudrait d'ailleurs, comme le remarque J. Gallais (2), "comprendre comment, pratiquement, la polygamie diminue la fécondité des femmes. Rappelons tout d'abord que cette fécondité dépend tout à la fois de la fertilité des partenaires sexuels, facteur proprement biologique, du contrôle juridique et de l'environnement éthique des activités de procréation, enfin, liée à ces deux derniers facteurs, de l'attitude de la femme vis-à-vis de la maternité : l'effet éventuel du régime matrimonial sur la natalité doit donc être observé à ces différents niveaux de conditionnement de la fécondité".

"La polygamie a comme conséquence inévitable le mariage tardif des hommes". Ce fait se vérifie dans la société bwa. Pour l'ensemble des cinq villages (3) ayant servi à une approche des structures matrimoniales dans la société bwa, le taux de célibat, dans la tranche d'âge masculine de 20 à 29 ans, s'élève à 0,37. Il en résulte donc "une diminution des activités procréatrices d'une partie de la population mâle" ; on peut douter, cependant, que cette diminution soit suffisante pour entraîner une diminution de la fécondité du groupe. Comme le remarque J. Gallais, "les femmes ont une vie de procréation normale et les jeunes gens ont une vie sexuelle active".

De même, l'une des conséquences possibles de la polygamie : la monopolisation des épouses par des polygames âgés et, par suite, la diminution de l'activité sexuelle moyenne des femmes, ne se vérifie pas dans la société bwa. Le statut matrimonial le plus répandu est la petite polygamie : taux de polygamie pour l'ensemble des hommes mariés (même échantillon que précédemment) : 1,36. Au moment de l'enquête, sur un total de 597 hommes mariés, 3 seulement possédaient 4 épouses - cette abondance étant considérée, par les intéressés eux-mêmes, comme le fruit d'un heureux et provisoire concours de circonstances - ; 39 autres (représentant 6,5 % de l'échantillon) avaient, auprès d'eux, trois épouses ; 127 (21,3 %) étaient bigames ; enfin, le plus grand nombre, 430 (72 %) devaient se contenter d'une seule épouse. Les différences, du point de vue du nombre des épouses, entre individus d'âge et, par suite, de statut social différents, ne sont donc jamais très accusées.

De plus, contrairement à ce que l'on observe chez certaines populations, le taux de polygamie synchronique ne croît pas avec l'âge du mari : relativement stable et élevé pour les tranches d'âge de 30 à 39 ans (1,49) et de 40 à 49 ans (1,55), ce taux décroit rapidement pour les hommes mariés âgés (1,27 pour la tranche d'âge de 50 ans et plus) (4). Si l'on ajoute que l'âge moyen des femmes dont le conjoint est âgé de 50 ans ou plus, est, à Dissankwi par exemple, de 53 ans, on conclura que le plus grand nombre de femmes en âge de procréer sont concentrées dans des ménages dont le conjoint masculin est, biologiquement, en âge d'être fertile, et, socialement, intéressé à avoir une

. . . . . .

(1) J. Gallais, op. cité 35 ; p. 346.

(2) J. Gallais, op. cité 35 ; p. 347.

(3) Parmi eux, figurent les quatre villages dont les structures démographiques ont été analysées ci-dessus : Tominian (383 hab.), Bénéna (998 hab.), Tioutiou (903 hab.), villages bwa *dahâsyo* situés tous trois dans le cercle de Tominian (Mali) et Dissankwi (545 hab.), village bwa *pwesya* situé dans la subdivision de Solenso (cercle de Nouna, Haute-Volta). Le cinquième village, Sabwéra (184 hab.) est un village bwa *dani* situé, comme Dissankwi, dans la subdivision de Solenso.

(4) Dans cette tranche d'âge, 20 % des hommes vivent seuls ; les épouses âgées décédées ne sont pas remplacées par des épouses plus jeunes.

nombreuse progéniture (1). Sauf à envisager "une hyperactivité sexuelle des hommes polygames provoquant une baisse de leur fécondité" (2), il n'apparaît pas que le régime matrimonial, dans la société bwa, apporte la moindre restriction aux activités de procréation de la femme.

Tableau N° XII

Situation matrimoniale actuelle des hommes de 20 ans et plus (échantillon de cinq villages)

Age des hommes mariés

	20-29 ans						30-39 ans					
	T.H. (a)	C. (b)	T.C. (c)	T.M. (d)	T.E. (e)	T.P. (f)	T.H.	C.	T.C.	T.M.	T.E.	T.P.
Tominian	33	19	0,58	14	17	1,21	28	3	0,11	25	39	1,56
Bénéna	94	25	0,27	69	75	1,08	55	2	0,04	53	81	1,52
Tioutiou	65	3	0,45	36	38	1,05	58	11	0,19	47	74	1,57
Sabwéra	9	7	0,33	6	6	1,00	16	2	0,11	14	20	1,43
Dissankwi	24	83	0,29	17	18	1,06	29	2	0,06	27	33	1,22
Ensemble	225		0,37	142	154	1,08	186	20	0,11	166	247	1,49

Age des hommes mariés

	40-49 ans						50 ans et plus					
	T.H.	C.	T.C.	T.M.	T.E.	T.P.	T.H.	C.	T.C.	T.M.	T.E.	T.P.
Tominian	29	2	0,07	27	38	1,40	17	6	0,35	11	12	1,09
Bénéna	49	1	0,02	48	69	1,43	49	5	0,10	44	47	1,06
Tioutiou	48	5	0,10	43	77	1,79	37	6	0,16	31	43	1,39
Sabwéra	9	1	0,11	8	11	1,38	5	1	0,20	4	6	1,50
Dissankwi	34	3	0,09	31	48	1,55	58	16	0,28	42	59	1,23
Ensemble	169	12	0,07	157	243	1,55	166	34	0,20	132	167	1,27

(a) T.H. : Total hommes,
(b) C. : Célibataires ou veufs,
(c) T.C. : Taux de célibat,
(d) T.M. : Total ménages,
(e) T.E. : Total épouses,
(f) T.P. : Taux de polygamie synchronique.

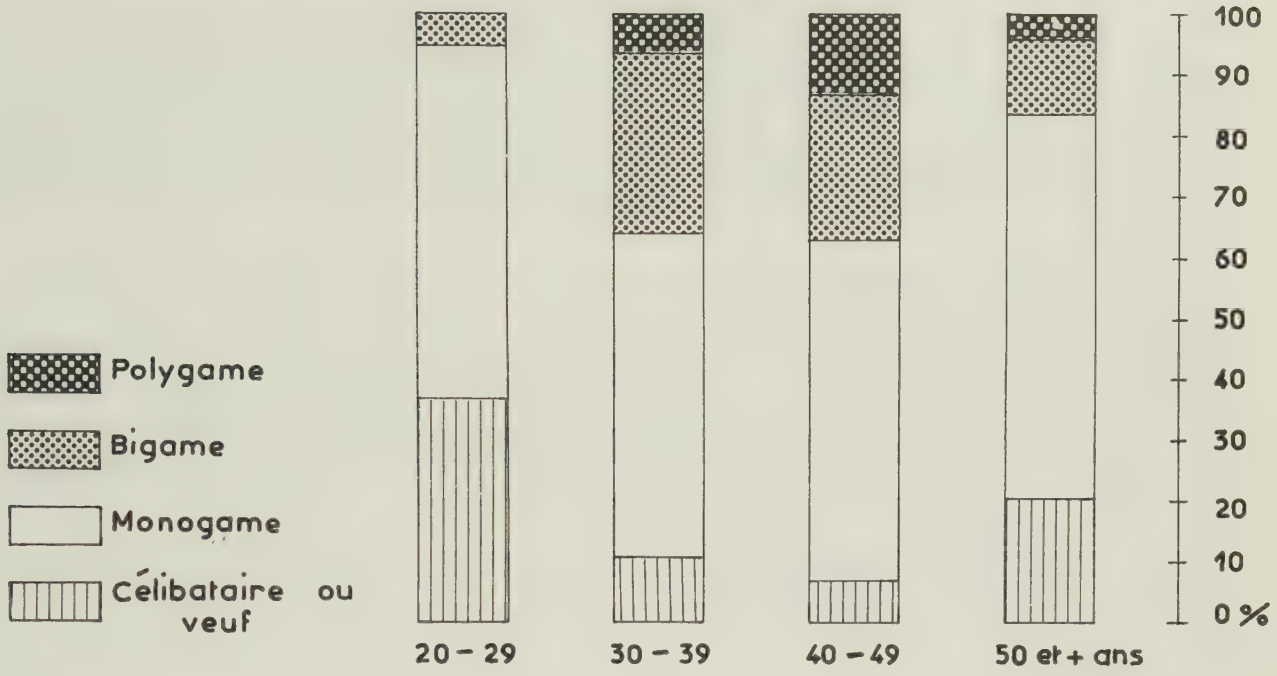
. . . . . .

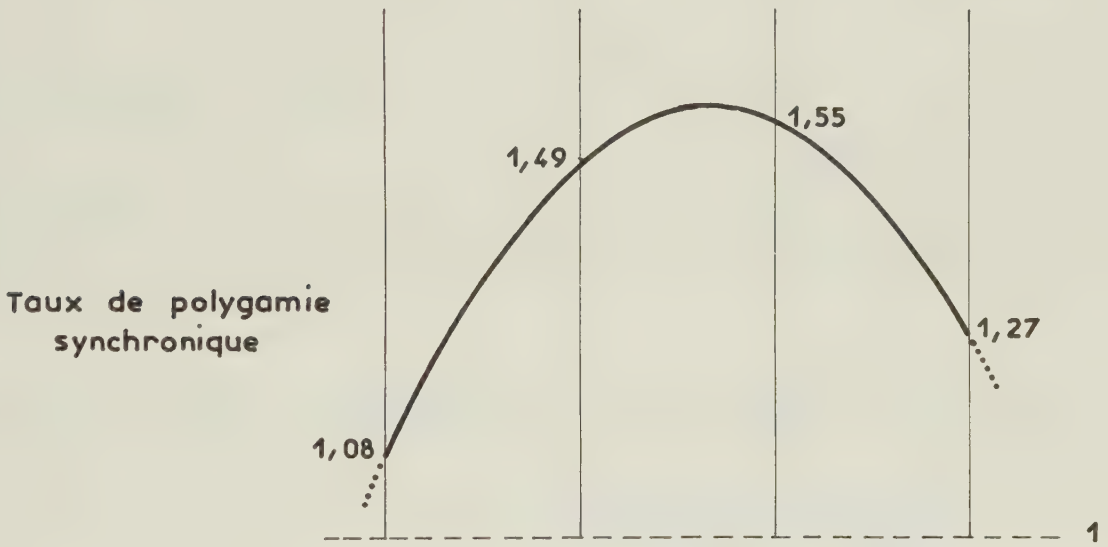
(1) Jusqu'à 30 ans, le cultivateur bwa est, le plus souvent, dans une situation inconfortable, tant sur le plan économique - il n'a pas encore acquis son autonomie agricole - que sur le plan matrimonial - il doit lutter sans cesse pour acquérir et conserver une ou plusieurs épouses -. Socialement, il n'est encore qu'un *garçon (yaro)*, dépendant étroitement des anciens, astreint à des tâches communautaires variées et absorbantes. Ce n'est qu'à partir de 30-35 ans qu'il peut se consacrer entièrement à ce qui constitue désormais sa préoccupation majeure : s'assurer une descendance nombreuse.

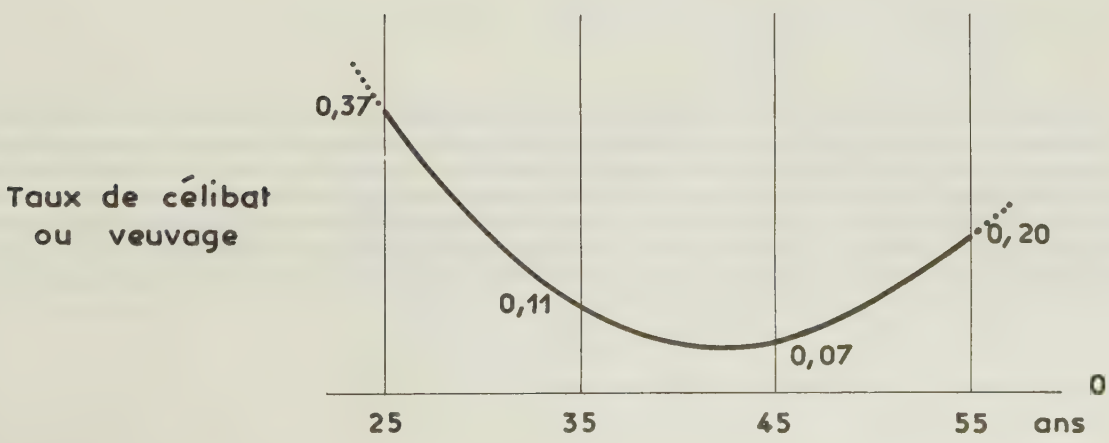
(2) Cf. J. Gallais, op. cité 35 ; p. 347. "Il est prouvé médicalement qu'une activité sexuelle modérée de l'homme augmente sa fécondité. Dans le cas contraire, les spermatozoïdes n'arrivent pas à maturité".

fig. 25

SITUATION MATRIMONIALE ACTUELLE DES HOMMES DE 20 ANS ET PLUS
(Echantillon de cinq villages - 746 hommes)







5/ Démographie et instabilité matrimoniale.

Cependant, il est un autre biais par lequel le régime polygamique est susceptible, selon certains démographes, de provoquer une baisse de la fécondité : celui de l'accroissement, lié à ce régime (1), de l'instabilité matrimoniale et, par voie de conséquence possible, des risques de stérilité acquise chez les femmes soumises à des changements trop répétés de conjoint : ce double processus est-il observable dans la société bwa ? Nous répondrons à cette question en analysant brièvement les facteurs sociaux et les conséquences démographiques probables de l'instabilité matrimoniale en pays bwa.

"Quatre vingt pour cent des femmes de moins de trente ans en seraient à leur quatrième, cinquième, voire sixième mari" (2) ; pour excessif qu'il soit - en dépit du recours à une formulation conditionnelle - cet énoncé statistique de l'instabilité matrimoniale qui règne dans les communautés villageoises bwa du cercle de Nouna traduit une prise de conscience, par les responsables administratifs et politiques du cercle, de l'intensité d'un phénomène social observable dans tout le pays bwa(3). Pour ces responsables, "l'extrême fragilité de la cellule familiale issue du mariage" (4), ne serait pas étrangère à la crise de dénatalité qui sévit chez les Bwa de la vallée du la Volta Noire. Une telle opinion, bien que largement répandue, se heurte pourtant à de nombreux faits d'observation.

L'instabilité matrimoniale semble avoir constitué, bien avant la période coloniale, l'un des problèmes majeurs auxquels avaient à faire face les communautés villageoises. P. Guébhard qui, rappelons-le, a enquêté en pays bwa avant 1910 - c'est-à-dire à une époque où la société bwa demeurait très proche de ce qu'elle était avant l'occupation française -, écrit : "Autant qu'elle le peut, la femme (bwa) essaye, par des fuites continuelles, d'échapper à son sort" (5). De même, J. Gallais, après avoir noté "le cas d'une femme qui a eu 6 maris en un an" et d'une autre "qui en a possédé 18 successivement", observe : "Cette indépendance et cette instabilité de la femme bwa semblent bien acceptées par la coutume. Les adultères se multiplient ; chacun s'en lamente, mais il est permis de suspecter cette indignation car les institutions sont étrangement tolérantes à cet égard, indice non équivoque de tradition" (6).

Dans une unité sociale aussi intégrée que l'est la communauté villageoise bwa, les rapports entre époux ne peuvent échapper à un certain formalisme. Il n'est, pour s'en convaincre, que d'observer le déroulement, quasi rituel, des querelles entre conjoints : aussi futiles soient-elles, ces querelles, aussitôt nées, sont portées devant l'opinion publique. "Il n'y a, dans le village, aucun se-

.....

(1) Cette liaison n'est pas observable dans toutes les sociétés.

(2) Extrait d'une lettre adressée par M. le Ministre de l'Intérieur de la République de Haute-Volta à Mr le Commandant du Cercle de Nouna (27 novembre 1959), citée par P. Lobstein, op. cité 50 ; p. 3.

(3) Cf. par exemple :

- G. Heyte, op. cité 39 ; p. 26.
- J. Gallais, op. cité 33 ; p. 341.
- J. Capron, op. cité 25 ; pp. 90-93.

(4) P. Lobstein, op. cité 50 ; p. 5.

(5) P. Guébhard, op. cité 35 ; p. 133.

(6) J. Gallais, op. cité 33 ; p. 341.

En fait, dans la société bwa précoloniale, si le vagabondage sexuel - masculin et féminin - ne faisait l'objet d'aucune condamnation morale (la recherche de la satisfaction sexuelle est l'un des droits reconnus à la personne humaine), si les fruits d'une procréation extra ou péri-conjugale étaient acceptés de bonne grâce (les enfants sont la richesse de la société et leur venue au monde importe plus que les circonstances de leur procréation), l'adultère par contre, en tant que *conduite sociale* susceptible de troubler l'entente entre les familles et de saper la cohésion interne de la communauté villageoise, était sévèrement réprimé : le village constituait, nous aurons souvent l'occasion de le souligner, une portion *protégée* de l'aire matrimoniale ; l'adultère ne se pratiquait guère qu'entre partenaires appartenant à des villages différents.

cret, même d'alcôve" (1). Si l'on ajoute que le modèle des rapports entre époux proposé par la société n'est qu'un décalque de celui qui régit, non plus au niveau de la cellule conjugale mais à celui de la cellule communale, les rapports entre hommes et femmes, il faut chercher dans l'échec de la société bwa à définir correctement ces rapports, la source véritable de l'instabilité matrimoniale . Les querelles entre époux, que nous évoquions ci-dessus, se développent toujours, quel que soit l'itinéraire sentimental suivi par l'homme et la femme, quel que soit le chemin parcouru vers la constitution d'une véritable communauté conjugale, selon un schéma socialisé : à l'aventure personnelle de deux êtres se superpose celle d'une société impuissante à créer et à imposer les conditions d'une véritable intégration communautaire des sexes.

Abordant l'étude de la situation de la femme dans la société bwa, nous aurons à montrer que l'inconfort moral de l'épouse et plus encore de la *citoyenne* (2) et, par suite, leur vocation au changement sont inhérents à la *manière d'être au monde* de la société bwa. En même temps qu'elle privilégie des valeurs individualistes - libre arbitre, respect de la personne - et reconnaît aux femmes le droit de les exercer, la société bwa, dont nous pourrions presque dire qu'elle est une société *faite pour les hommes*, se refuse, ou échoue, à faire participer activement la femme mariée à la construction communautaire (3).

Elément structurel et non accidentel dans la vie de la société bwa, l'instabilité matrimoniale ne représentait pas, avant l'occupation coloniale, un empêchement à la poursuite, par cette société , d'une politique nataliste. Sensibilisées aux problèmes matrimoniaux, perpétuellement sur le qui-vive , les communautés villageoises disposaient de tout un arsenal de dispositions institutionnelles et de mesures pratiques susceptibles de limiter, tant l'exercice, par les femmes du village, de leurs prédispositions au vagabondage matrimonial, que les conséquences, sur le plan démographique, d'un tel vagabondage.

Dès le début de la période coloniale, le recours à cette stratégie défensive, conçue à l'échelon du village, subordonnée, en fin de compte, à l'intégration communautaire des cellules sociales constitutives de cette portion protégée de l'aire matrimoniale, allait se trouver empêché, tant par l'affaiblissement du *sens* communautaire - conséquence des changements survenus dans l'organisation économique et sociale des cellules élémentaires - que par la politique de non-intervention des autorités communales (4). Dès lors, l'instabilité matrimoniale, échappant à tout contrôle social, s'alimentant à ses propres effets, prenait très vite des proportions inquiétantes ; jusqu'à devenir ce qu'elle est aujourd'hui : une sorte de cancer qui ronge lentement les cellules sociales (conjugales , familiales, villageoises) (5).

. . . . . .

(1) J. Cuénot (R.P.). Coutumes bobo-oulé en matière de mariage dans la région de Massala-Dédougou, documentation C.V.R.S., s.d., 10 p., dactylographié ; p. 8.

(2) Habitante de la *cité* villageoise.

(3) J. Gallais, évoquant brièvement le comportement matrimonial de la femme bwa, aboutit à une conclusion analogue : "La femme bwa évolue avec instabilité dans le cadre d'une société... où elle est faiblement accrochée" (J. Gallais, op. cité 35 ; p. 344).

(4) Nous avons décrit déjà quelques aspects de cette politique (cf. ci-dessus pp. 95 - 96) ; elle peut se définir par le refus des autorités communales, en période de crise sociale aiguë, d'imaginer et d'imposer des solutions aux problèmes de changement qui se posent aux cellules élémentaires et contrarient le fonctionnement normal des institutions communales.

(5) Nous avons renoncé à présenter ici les données numériques concernant la polygamie et la polyandrie diachroniques dans les cinq villages bwa de l'échantillon. Leur utilisation a pour préalable l'analyse approfondie, que nous ne pouvions conduire ici, tant des difficultés rencontrées au cours des enquêtes, que des critères retenus dans la définition même de *l'état de mariage* (doit-on considérer en état de mariage une femme qui vit, durant quelques mois, avec un époux de rencontre ? ; le retour d'une femme auprès de son premier mari, après une absence d'une dizaine d'années, doit-il être assimilé à un changement d'époux ?...). Cette analyse, aussi bien que la présentation des données numériques recueillies, prendront place dans l'étude d'ensemble que nous consacrerons au problème de l'instabilité matrimoniale dans la société bwa contemporaine.

Cependant, à analyser l'exemple des communautés villageoises bwa du Mali, on peut douter que l'accroissement, même brutal, de l'instabilité conjugale des femmes provoque inévitablement, dans la société affectée, une baisse appréciable et généralisée de la natalité.

"Une femme envisage une maternité à travers le prisme des idées et des institutions de son groupe" (1). A cet égard, il faut souligner, à la suite de J. Gallais, l'esprit nataliste de la société bwa. "L'enfant est aimé, non uniquement comme individu, mais comme parcelle d'un animisme universel. On se moque des stériles, des impuissants, on aime la force, la vie. Aussi les institutions consacrent ou n'empêchent pas le jeu très libre de la procréation.

a) La période de fécondité féminine correspond exactement à la durée de sa vie sexuelle qui est précoce et sans interruption d'aucune sorte. Le veuvage ou le divorce ne s'accompagnent d'aucune période de chasteté. Ni la maladie, ni les périodes mensuelles de la femme, ni la grossesse n'interrompent la vie sexuelle. Après une naissance, l'interdit sexuel de deux mois traditionnel n'est guère observé.

b) Les institutions et l'opinion sont extrêmement indulgentes à l'égard de toutes les circonstances de la vie de procréation. Aucun formalisme, ni moralisme dans ce domaine. Une naissance est un évènement qui justifie et sanctifie toutes les circonstances de son origine".

"Très tôt, fiançailles prévues par les parents ou union libre avec ou sans cohabitation engagent les jeunes gens vers la procréation. Dans le cas d'union libre, tout se fait simplement et la bonne entente ne cesse de régner entre les familles. S'il naît des enfants, ils sont élevés dans la famille du père"... "Les enfants adultérins sont acceptés avec bonne humeur de la part du mari trompé et ne sont, en rien, distingués des siens. S'il s'agit du fruit des rapports entre une jeune fille et un homme marié, l'enfant sera élevé dans sa famille maternelle. La femme qui a quitté son mari et cohabite avec un autre homme peut revenir avec un nouvel enfant chez son époux abandonné. Elle et l'enfant seront les bienvenus" (2).

Dès lors que la société ne se montre pas "défavorable à une maternité extra ou péri-conjugale" et accueille "avec une égale faveur toute naissance" (3), la femme, quel que soit le cadre de ses activités sexuelles, ne cherche jamais à éviter une grossesse. Il faudrait s'attarder ici sur la psychologie de l'épouse bwa, "cette éternelle insatisfaite". Quittant son mari et, souvent, des enfants auxquels elle est attachée, telle jeune femme tant décriée n'agit pas par simple caprice ; qu'elle se méprenne sur les chances qu'elle a d'échapper, auprès d'un nouveau partenaire, à un inconfort moral qui tient plus à sa condition de *femme bwa* qu'au comportement particulier de son mari, explique qu'elle réintègre souvent - après quelques mois, voire quelques années d'expériences décevantes - le domicile conjugal ; du moins n'a-t-elle pas, au moment du départ, la vision claire de ce dénouement : le plus souvent, elle tente, honnêtement, de prendre un nouveau départ ; elle ne trompe pas son époux, elle change d'époux : pourquoi dès lors refuserait-elle une grossesse ?

En procréant, la femme bwa remplit une fonction sociale : multipliant les aventures conjugales, ce n'est pas contre cette fonction qu'elle s'insurge : elle sait, au fond d'elle-même, que la maternité constitue l'essentiel de ce que ses époux successifs, aussi bien que la société, attendent d'elle et qu'elle sera d'autant plus respectée et honorée qu'elle aura mis au monde un plus grand nombre d'enfants.

En bref, la société bwa appartenant à ces sociétés à institutions natalistes pour lesquelles "il importe moins de connaître les conditions dans lesquelles la procréation a lieu que de se réjouir d'une nouvelle naissance", l'instabilité matrimoniale ne paraît pas devoir être rendue responsable, pour ce qui touche au comportement des femmes vis-à-vis de la procréation, de la chute de la natalité enregistrée chez les groupes de la vallée de la Volta Noire.

.....

(1) J. Gallais, op. cité 35 ; p. 346.

(2) J. Gallais, op. cité 35 ; pp. 341-342.

(3) J. Gallais, op. cité 35 ; p. 346.

Planche III — Enfants

— Les joies de la première pluie

— L'appel des masques : parce qu'ils sont purs, les enfants, en frappant sur les tambours de ***do***, commandent l'arrivée, au village, des premiers masques de la saison (cf. p. 245) (village de Bénéna)

— Fillettes à l'école : attentives, elles assistent à la fabrication du beurre de karité (village de Tominian)

Doit-on, par contre, rechercher les effets de l'instabilité matrimoniale sur la natalité au niveau de la fertilité des femmes ? Seules, des analyses statistiques extrêmement fines permettraient de déterminer si la vie sexuelle agitée des femmes bwa est responsable du niveau élevé de stérilité acquise que l'on enregistre chez elles (décroissance anormalement accélérée de la fécondité chez les femmes âgées de plus de 30 ans, tant dans les groupes à forte natalité que dans les groupes à natalité déficitaire) (1). Dans l'état actuel de la documentation démographique, il ne peut être proposé aucune comparaison - elle permettrait d'infirmer ou de confirmer cette hypothèse - entre les taux de fécondité par âge respectivement chez les femmes ayant pratiqué un seul mariage et chez les femmes ayant contracté plusieurs mariages. Quelques remarques, cependant, aideront à situer le problème.

La première de ces remarques intéresse l'une des causes essentielles de stérilité acquise : le recours de la femme à des pratiques abortives. Dans certaines sociétés *formalistes,* une grossesse extra-conjugale, à supposer même qu'elle ne soit pas l'objet de sanctions juridiques, est sévèrement condamnée par l'opinion publique ; devenue l'opprobre de sa famille, la fautive vit désormais en marge de la société. Les groupes ruraux ne pratiquant pas les procédés anticonceptionnels, les femmes échappent aux maternités hors mariage par l'avortement répété ; les conditions d'hygiène dans lesquelles celui-ci se pratique explique qu'un grand nombre d'entre elles deviennent stériles. Cette première explication *possible* du taux élevé de stérilité acquise observé chez les femmes bwa de plus de trente ans - en particulier chez celles appartenant aux groupes implantés dans la vallée de la Volta Noire - doit être, d'emblée, rejetée. La société bwa, nous l'avons abondamment souligné, fait montre, pour ce qui touche aux conditions dans lesquelles a lieu la procréation, d'une extrême tolérance ; condamné en tant que facteur de désintégration de la communauté villageoise, l'adultère est absous en tant qu'occasion de procréation ; nulle pression morale ou matérielle n'est exercée sur la femme ayant enfanté en dehors des liens du mariage. Par ailleurs, le souci de sa situation personnelle dans la société incite la femme à accepter de bonne grâce toute nouvelle grossesse, soit-elle le fruit de relations sexuelles adultérines. Dans ces conditions, la pratique de l'avortement est très peu répandue ; les informations recueillies auprès des matrones sont concordantes : seules ont recours à l'avortement les femmes gravement malades.

La seconde remarque concerne l'action, sur la fertilité des femmes, des maladies vénériennes : aucune enquête médicale approfondie n'a permis de déterminer dans quelle mesure leur diffusion, favorisée par le vagabondage sexuel et l'instabilité matrimoniale, était responsable du taux de stérilité primaire et secondaire élevé observé chez les femmes bwa - et, particulièrement, chez celles appartenant aux groupes établis dans la vallée de la Volta Noire - Nous avons cité déjà l'opinion du Docteur R.J. Baylet, selon laquelle "les tréponématoses ne paraissent pas avoir d'incidences sur la stérilité primaire et n'interviendraient seulement que dans 7 % des cas de stérilité acquise"(2). Cette opinion n'est pas partagée par l'ensemble du corps médical. En ce domaine, comme en d'autres - évoqués déjà - seul un patient travail de recherche médicale permettrait d'aller au delà de simples présomptions.

6/ Pour une enquête multi-disciplinaire

Ce tour d'horizon de quelques-uns des facteurs qui seraient à l'origine, selon certains observateurs, de la crise de dénatalité qui sévit chez les groupes bwa de la vallée de la Volta Noire, ne laisse pas de donner l'impression qu'aucune des *explications* proposées ne tient suffisamment compte de la situation démographique, soit des groupes ethniques allogènes - pour ce qui touche aux facteurs écologiques et sanitaires - soit des groupes bwa à forte natalité - pour ce qui touche aux facteurs économiques et sociaux -. La *malédiction* démographique qui semble peser sur la vallée moyenne de la Volta Noire, épargne les villages marka et mossi et, plus à l'Est, les villages léla et nouna... La situation économique de certains groupes bwa à natalité déficitaire apparaît enviable par rapport

.....

(1) Cf. ci-dessus : fig. 23, p. 129 : Taux de fécondité actuelle cumulée
fig. 24, p. 129 : Taux de fécondité par âge.

(2) Cf. R. Clairin et P. Cantrelle, op. cité 78 ; p. 37.

à celle de groupes bwa à natalité brillante... L'instabilité matrimoniale qui n'affecte pas sensiblement la fécondité des femmes des groupes *kadɛmba* ou *dahâsyo* n'est pas plus élevée chez les femmes des groupes *pwesya* ou *nahatûsyo* - lesquelles femmes présentent des taux de fécondité anormalement bas -

Nous pourrions multiplier les constats similaires : les rapports des services de santé du cercle de Dédougou mentionnent comme cause *probable* du mauvais état physiologique des femmes bwa et, par voie de conséquence, de leur faible fécondité, une consommation excessive de bière de mil ; cependant, tous les sondages montrent que cette consommation est sensiblement égale d'une région à l'autre du pays bwa. De même, l'opinion, parfois émise (1), que l'émigration des jeunes gens vers la Côte d'Ivoire et le Ghana serait à l'origine de la régression démographique, ne tient pas compte du fait que cette émigration, au demeurant très modeste, affecte beaucoup plus les villages du plateau gréseux dont la population s'accroît pourtant régulièrement que ceux de la vallée de la Volta Noire.

Avant de conclure, nous aborderons brièvement le problème de la situation historique des groupes bwa de la vallée de la Volta Noire. Après avoir constaté que la plupart des facteurs invoqués pour rendre compte de la crise démographique que traversent ces groupes "jouent aussi" chez les groupes bwa du Soudan, G. Manessy s'interroge : "Peut-être faut-il chercher l'origine du processus dans les razzias peules et marka de la fin du XIXème siècle et surtout dans la grande révolte bwa de 1915-1916 et dans la répression qui, appelant à la curée (2) tous les peuples voisins, a ruiné pour longtemps le pays de Dédougou à Bagassi" (3). Une telle explication se trouve, elle aussi, contredite par l'observation.

Les groupements bwa *dahâsyo* implantés sur le plateau gréseux ont été exposés plus que d'autres aux razzias peul : pourtant, ils jouissent, comme nous l'avons maintes fois souligné, d'une santé démographique remarquable (4) ; il en est de même des groupements bwa de la vallée du Bani qui n'ont cessé, durant la majeure partie du XIXème siècle, d'être décimés par les guerres continuelles que se livraient, pour le contrôle de la vallée, les Bambara de Ségou, les Peul d'Hamdallaye, plus tardivement les Toucouleur du Fouta-Toro... La répression de l'insurrection de 1915-1916 a fait, certes, beaucoup plus de victimes parmi les Bwa de Haute-Volta - les premiers à s'être révoltés et les plus acharnés dans les combats contre l'occupant - que parmi leurs compatriotes du Mali ; cependant, certains groupes bwa et surtout marka de l'intérieur de la boucle de la Volta Noire, qui furent parmi les plus exposés aux représailles des forces de l'ordre, ne présentent, aujourd'hui, aucun signe d'affaiblissement démographique (citons parmi eux, les Bwa *kadɛmba* des villages de Pompoï, Bagassi, Voho, Dossi... les Marka du Dafina).

Il faut bien reconnaître que, dans l'état actuel de la documentation, il est impossible d'isoler le facteur déterminant de la crise démographique que traversent les groupes bwa de la vallée de la Volta Noire. Une telle constatation amène certains observateurs à douter de l'existence même d'un tel facteur : ne pourrait-on supposer que la plupart des facteurs évoqués combinent et multiplient leurs effets - sans qu'aucun d'entre eux prédomine -. Mais comment expliquer, dans cette hypothèse, les variations régionales excessives qui caractérisent la situation démographique de l'ethnie bwa ?

Nous préférons, quant à nous, considérer que le problème demeure entier. Les seules conclusions qui ne paraissent pas devoir être remises en cause concernent le taux élevé, chez les femmes bwa des groupes à natalité déficitaire, d'une part de la stérilité primaire, d'autre part - si l'on écarte l'existence, improbable, de facteurs sociaux susceptibles de limiter le nombre de grossesses .....

(1) Cf. par ex. G. Manessy, op. cité 52 ; p. 196.

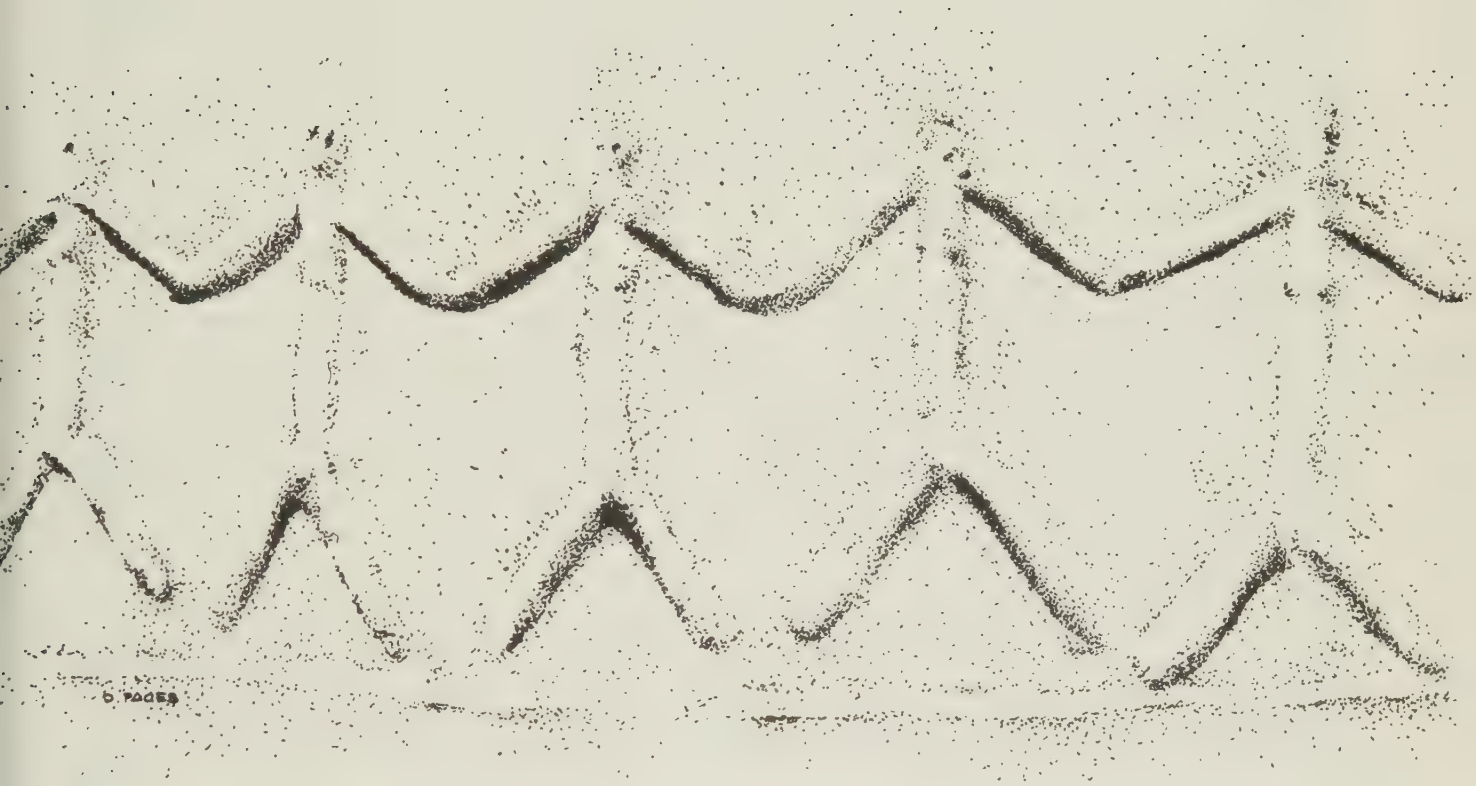
(2) Les autorités du cercle de Dédougou facilitèrent l'implantation en pays bwa d'immigrants marka venus des centres musulmans demeurés "fidèles à la France" (Ouahabou, Safané, Tchériba, Douroula...). C'est ainsi que de nouvelles colonies marka s'installèrent, à partir de 1917, dans la région située au Nord de Nouna, refoulant vers le Sud de nombreuses communautés bwa.

(3) G. Manessy, op. cité 52 ; p. 196.

(4) Cf. ci-dessus p. 118, fig. 20 : Structure par âge de la population bwa, groupe bwa *dahâsyo* (Haute-Volta).

des femmes fertiles - de la stérilité acquise. Seule, une enquête en profondeur, étendue à l'ensemble de l'ethnie bwa et réunissant des chercheurs de différentes disciplines - démographes, médecins, nutritionnistes, sociologues - permettrait de situer exactement les causes de ces deux phénomènes. Pouvons-nous souhaiter ici qu'une telle enquête soit rapidement entreprise et que soit définie et engagée une action sanitaire, nutritionnelle, sociale... susceptible, s'il en est temps encore, d'enrayer un mal dont on peut craindre qu'il n'aboutisse, à plus ou moins longue échéance, à une extinction totale des groupes bwa de la vallée de la Volta Noire.

deuxième partie



LE CADRE SOCIAL
LA COMMUNAUTE VILLAGEOISE

CHAPITRE I

SABWERA - TOUKORO - DISSANKWI :

ESSAI SUR LA FORMATION DE TROIS COMMUNAUTES VILLAGEOISES

Présentant notre étude, nous avons tenté de montrer que le village bwa, au centre d'un espace agraire soigneusement organisé, apparaissait le premier ensemble concret auquel l'observateur se trouvait confronté. La concentration de l'habitat, l'enchevêtrement des îlots d'habitation, l'importance de la rue, lieu des activités journalières beaucoup plus que voie de communication..., tout concourt à poser le village comme unité privilégiée pour l'étude des manifestations de la vie sociale. La tentation du recours à la monographie villageoise se trouve renforcée par le constat -qu'autorise une longue fréquentation du pays- de l'homogénéité, au travers précisément d'une valorisation permanente des formes communales de la vie en société, de la culture et de la personnalité ethnique bwa : une fois dépassée l'observation des manifestations d'un particularisme communal qui n'est que l'un des traits distinctifs de toute culture villageoise *authentique*, l'observateur découvre que, des rives du Bani aux collines de l'extrême Sud, les mêmes options institutionnelles et éthiques modèlent la vie des communautés villageoises.

Que l'on nous entende bien : le survol rapide de la situation géographique, ethnique, historique, démographique des populations bwa a révélé l'existence de multiples facteurs de différenciation régionale et établi la nécessité d'un découpage interne de l'ensemble bwa ; l'étude monographique de quelques communautés villageoises de la vallée de la Volta Noire et du plateau gréseux montrera de même qu'à la multiplicité vécue des situations locales héritées, tant du passé lointain, que de la période coloniale, répond la multiplicité des solutions pratiques apportées, par chacune des communautés villageoises, aux problèmes d'organisation interne et de promotion d'une société communale intégrée. Mais ce qui demeure permanent, au delà de choix empiriques qui, pour s'inscrire dans une tradition socio-politique commune à tous les groupes bwa, n'en présentent pas moins l'infinie diversité de ce qui vit et évolue librement, ce qui donc demeure permanent, c'est une certaine façon *d'être au monde* de la société bwa ; et cette façon, en fin de compte, pourrait se résumer en un refus et une aspiration : un refus de tout système d'organisation qui ne soit pas fondé sur des rapports concrets et librement consentis entre les individus ; une aspiration à promouvoir des formes de vie communautaire élargie à tous les moments de la vie des individus et des groupes. Abordant la présentation monographique de quelques villages bwa, notre objectif est de montrer que c'est dans le cadre de la communauté villageoise que la société bwa a choisi d'exprimer ce refus et de réaliser cette aspiration.

Sabwéra, Toukoro, Dissankwi, villages situés à la même latitude, séparés les uns des autres par une distance maximale inférieure à cinquante kilomètres (1), n'en offrent pas moins trois images très différentes de l'organisation et de la vie intérieures des communautés villageoises bwa contemporaines.

L'essai de présentation que nous donnons ci-dessous se limite, chaque village ayant été brièvement replacé dans son milieu naturel, à une évocation des circonstances qui furent à l'origine de sa fondation et à un inventaire des options qui présidèrent, durant ses premières années d'âge, à la mise

.....

(1) Cf fig 27, p 157, Etudes monographiques ; Toukoro, Sabwéra ; Présentation régionale ; carte du peuplement,
fig 30, p 185, Etudes monographiques ; Dissankwi ; Présentation régionale ; carte du peuplement

en place des institutions et des pouvoirs communaux. Deux soucis méthodologiques fondent cette démarche : éviter de donner, en recourant à la seule analyse synchronique, une image figée du cadre social dans lequel évoluent les populations bwa ; déterminer, pour chacune des communautés villageoises étudiées, les éléments de sa génèse qui rendent compte, tant de certains traits permanents de sa personnalité que de son comportement, ancien ou actuel, face aux pressions extérieures *modernistes*.

LE HAMEAU DE SABWERA

LE MILIEU NATUREL

Le hameau de Sabwéra (170 habitants), dans le canton de Dima, cercle de Solenso, est implanté sur le plateau gréseux, à l'extrémité orientale de la zone de peuplement bwa ***dani***. Sa situation géographique lui confère un certain nombre de traits originaux dont il convient de traiter brièvement.

Au Sud du 12°35' de latitude Nord, le plateau gréseux, large à cet endroit d'une cinquantaine de kilomètres, se rétrécit progressivement, selon un axe Nord-Est - Sud-Ouest, jusqu'à la trouée de Koundougou, formant ainsi "un éperon hardiment dirigé vers le Sud et ayant, topographiquement, l'allure d'un synclinal perché" (1). Cet éperon domine, vers l'Ouest, la dépression de Mao-Faramana-Kogoué, vers l'Est, la vallée de la Volta Noire. Le bord du plateau, tant sur son versant occidental que sur son versant oriental, présente un relief vigoureux et tourmenté ; une série d'abrupts discontinus, à faciès de falaise, séparés les uns des autres par des gradins profondément entaillés par les cours d'eau et encombrés de blocs rocheux, conduisent, en quelques kilomètres, de la cote 320-330m, niveau moyen de la plaine, à la cote 420-440m, niveau moyen de la plate-forme supérieure.

Sauf à l'extrémité Sud de l'éperon, où l'altitude s'élève et où les deux lignes d'abrupts et de gradins ne sont plus séparées que par quelques systèmes tabulaires atteignant la cote 500m, la plate-forme elle-même se présente comme une étendue plane et monotone qui "plonge topographiquement vers l'Ouest" ; elle est drainée par une série de cours d'eau dont les branches maîtresses, établies conformément à la pente générale du relief, selon une direction à peu près perpendiculaire à celle du rebord oriental du plateau, coulent dans de larges thalwegs aux pentes molles ; ces cours d'eau qui franchissent le rebord du plateau par des ravins encaissés, alimentent, au pied des premiers escarpements, les affluents de rive gauche et de la Volta Noire.

A l'Ouest, par contre, la plupart des cours d'eau naissent au pied du dernier abrupt ou escarpement rocheux conduisant à la plate-forme supérieure. Agents d'une érosion régressive intense, ces cours d'eau, alimentés par les eaux de ruissellement et les sources vauclusiennes, ont profondément entaillé le plateau, y creusant des reculées profondes parfois d'une dizaine de kilomètres, larges, à leur débouché sur la plaine, de deux à trois kilomètres (reculées de Wofurma, de Kouni, de Fo...). Ces reculées, bordées d'abrupts et d'avancées rocheuses sont recouvertes d'un épais placage alluvial. Vers l'amont, les torrents s'enfoncent dans le plateau par des vallées étroites, aux versants raides, au lit majeur encombré d'une végétation à forme de galerie forestière où se rencontrent des essences -telles l'Elaeis guineensis et le Raphia vinifera- appartenant à la flore forestière humide.

De prime abord, l'opposition entre les possiblités d'établissement humain offertes par le plateau et par la plaine commanderait de traiter séparément ces deux régions naturelles. A cette latitude, en effet, les "taches de formation latéritique, très discontinues dans la partie Nord du plateau" ou "elles ne se montrent généralement qu'au niveau des éléments les plus élevés", "recouvrent la quasi-totalité de la surface du plateau". "Constituées d'une cuirasse rouge affleurante" (2), les

.....

(1) S. Daveau, Recherches morphologiques sur la région de Bandiagara, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, n° 56, Dakar, 1959 ; p. 14.

(2) S. Daveau, op. cité note (1) ci-dessus ; p. 18

fig. 28

Carte ethnique

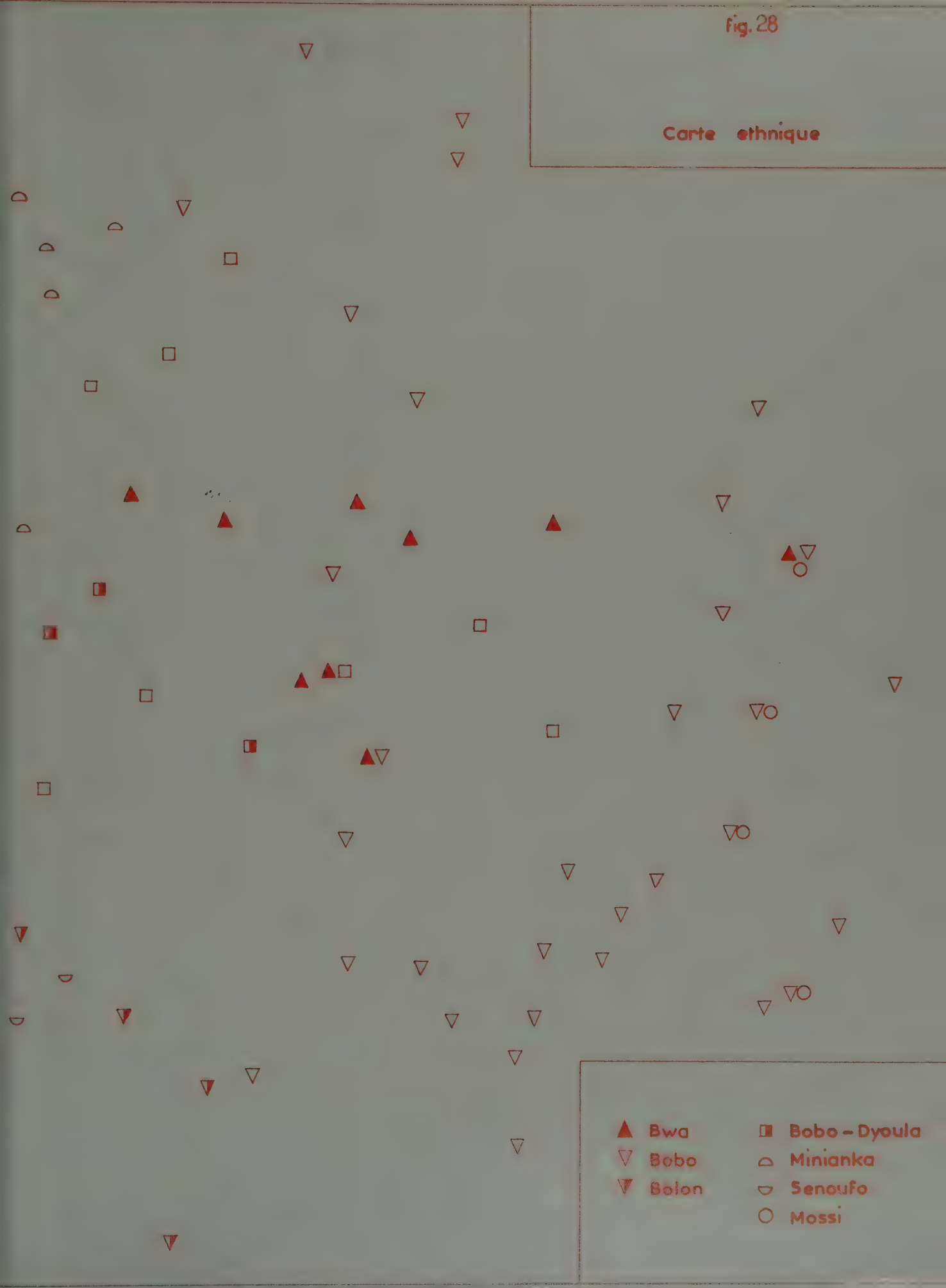


fig. 28

Carte ethnique

Bwa

Bobo

Bolon

Bobo - Dyoula

Minianka

Senoufo

Mossi

fig. 27

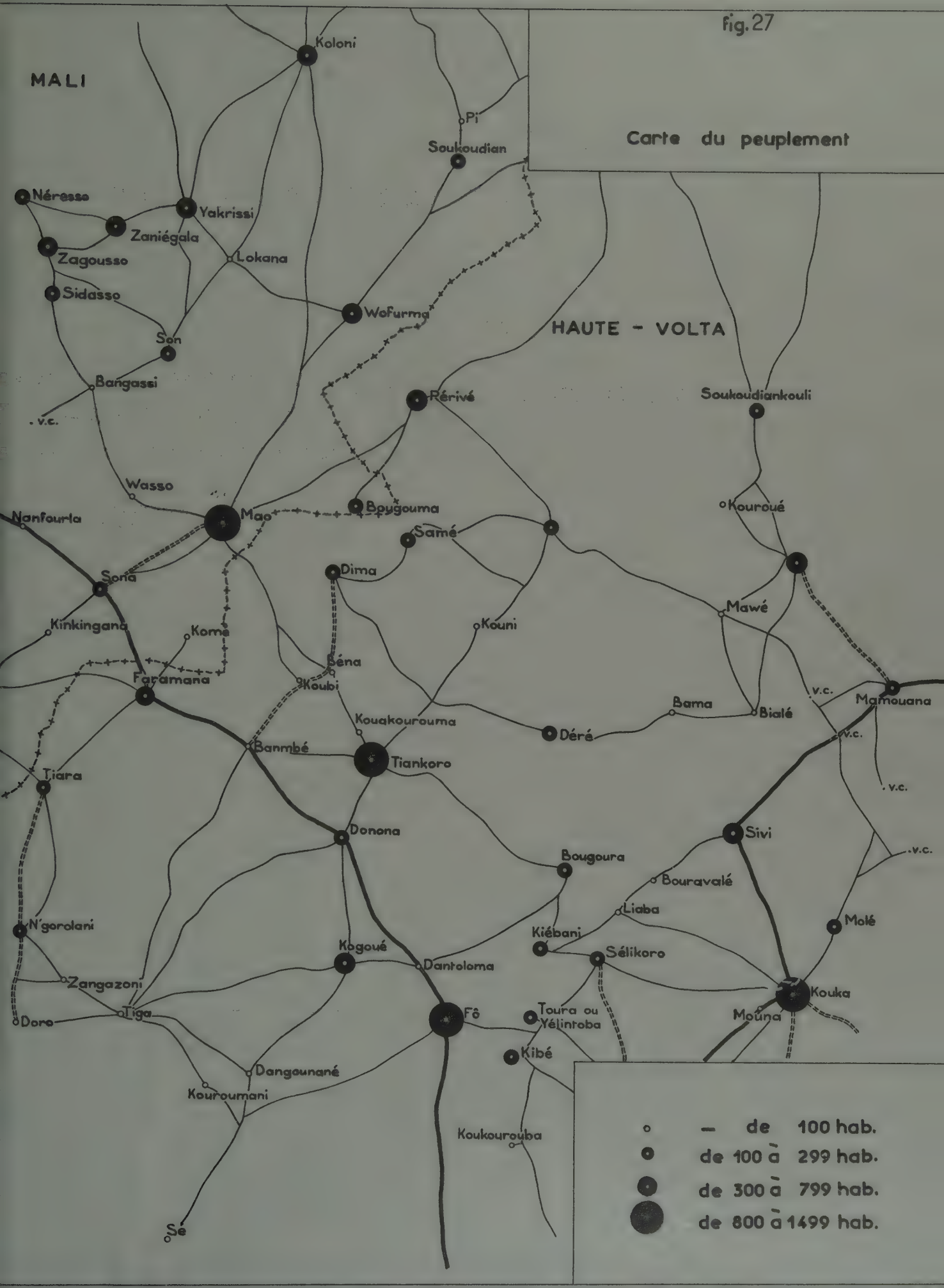

Carte du peuplement
MALI
HAUTE - VOLTA
Koloni
Pi
Soukoudian
Néresso
Yakrissi
Zaniégala
Zagousso
Lokana
Sidasso
Wofurma
Son
Bangassi
. v.c.
Wasso
Nanfourla
Mao
Bougouma
Samé
Dima
Soria
Kinkingana
Koma
Faramana
Béna
Koubi
Kouakourouma
Banmbé
Tiankoro
Tiara
Donona
N'gorolani
Zangazoni
Doro
Tiga
Kogoué
Dantoloma
Fô
Dangounané
Kouroumani
Sé
Kibé
Koukourouba
Toura ou Yélintoba
Bougoura
Bouravalé
Liaba
Kiébani
Sélikoro
Sivi
Molé
Kouka
Mouna
Mamouana
Bama
Bialé
Déré
Mawé
Kouni
Kouroué
Soukoudiankouli
Périvé
v.c.
v.c.
v.c.
v.c.
de 100 hab.
de 100 à 299 hab.
de 300 à 799 hab.
de 800 à 1499 hab.

Fig. 27

Carte du peuplement

MALI

HAUTE - VOLTA

Koloni

Pi

Soukoudian

Nérgasso

Yakrissi

Zaniégola

Zagoussso

Lokana

Sidagsso

Wafarma

Sen

Bangasssi

v.c.

Soukoudiankoli

Périvé

Wasso

Kourouré

Bougouma

Mao

Nanfourla

Sarré

Sora

Dima

Mawé

Kolani

Kinkingana

Kamé

Béna

Koubi

Farama

Mamouana

v.c.

Biélé

Bama

Kouakourouma

Déré

Bambé

Tiankoro

Tiara

v.c.

Sivi

Donona

v.c.

Bougoura

Bouravalé

Liaba

Malé

Kiébani

Ngorolani

Kogoué

Sélikoro

Dantolona

Zangazoni

Kouka

Tiga

Tera ou Yélintoba

Mouna

Dero

Kibé

Dangouanané

Kaourouma

Koukouroula

Se

▪	de 100 hab.
●	de 100 à 299 hab.
●	de 300 à 799 hab.
●	de 800 à 1499 hab.

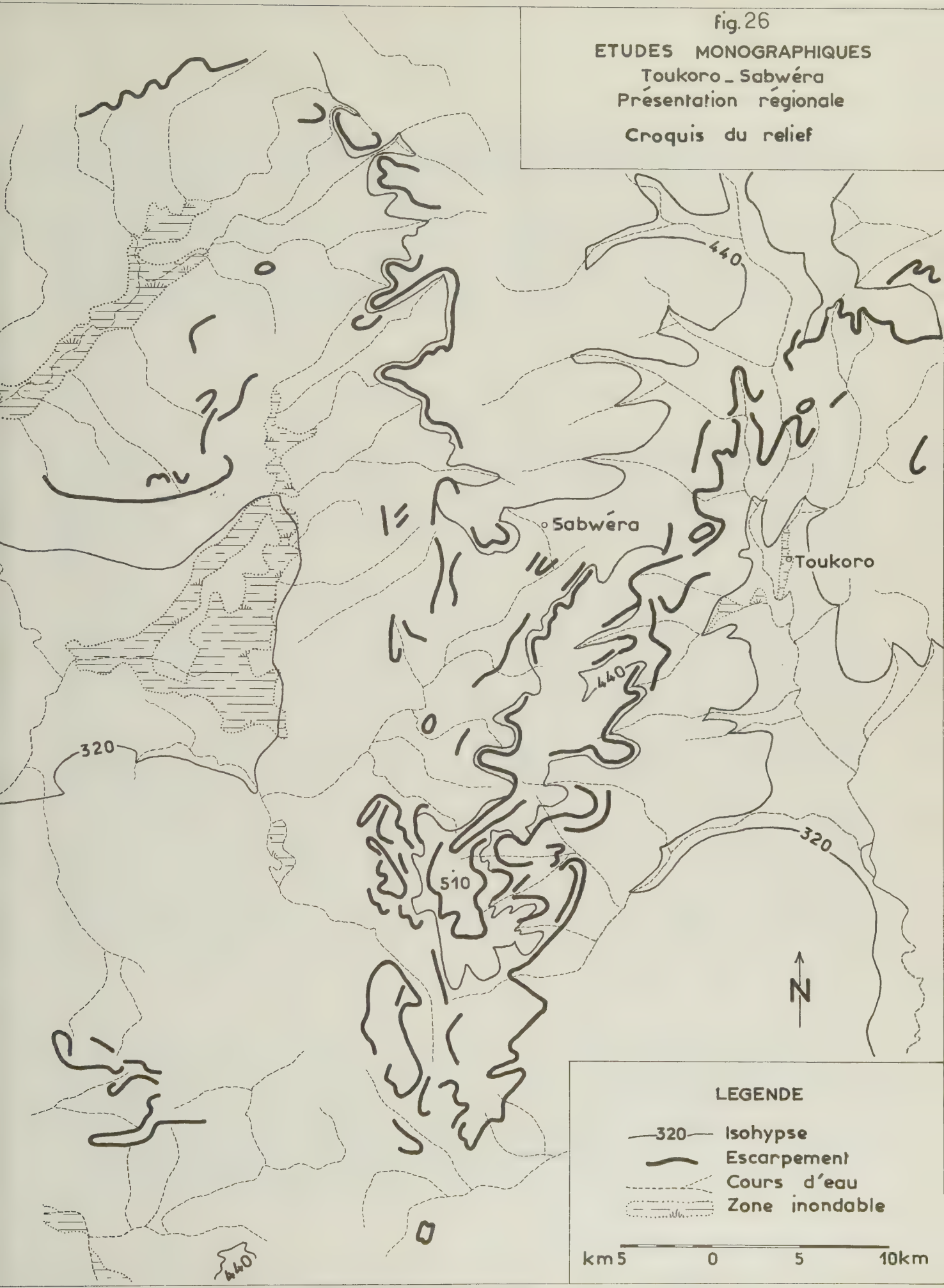


fig. 26
ETUDES MONOGRAPHIQUES
Toukoro _ Sabwéra
Présentation régionale
Croquis du relief
440
Sabwéra
Toukoro
440
320
320
510
N
LEGENDE
320 Isohypse
Escarpement
Cours d'eau
Zone inondable
km 5 0 5 10km
440

vastes tables sub-horizontales de la plate-forme supérieure, parsemées de bowé (1), dénudées ou recouvertes d'une végétation peu dense d'arbres de petite taille et d'arbustes épineux, se prêtent mal à une utilisation agraire. Aussi bien, apparaissent-elles vides de tout établissement humain.

La plaine d'épandage par contre, sillonnée d'un réseau très dense de cours d'eau permanents, domaine d'une savane arborée de belle venue, offre aux paysans des sols sablo-argileux -de teinte beige à ocre clair- très favorables à l'établissement de terroirs semi-permanents (2) ; aux ressources d'une agriculture diversifiée -mil, sorgho, coton, arachide, sur les terres exondées ; riz, plantes à tubercules sur les sols hydromorphes des cuvettes d'inondation et des bords de marigot- s'ajoutent celles de la pêche de décrue.

LE MILIEU HISTORIQUE

1/ La colonisation agraire de la dépression de Mao-Faramana-Kogoué

Facteurs agraires et facteurs historiques rendent compte du peuplement et de l'implantation des établissements humains dans cette partie du pays bwa et bobo. Sur le versant Ouest du plateau, la dépression de Mao-Faramana-Kogoué semble avoir constitué, de tout temps, une zone d'intense colonisation agraire. Sa situation privilégiée sur l'une des voies de passage naturelles -la trouée de Koundougou- entre la vallée supérieure de la Volta Noire et les pays du Banifing et du Bani en faisait, par ailleurs, le lieu de rencontre de nombreux courants migratoires venus du Sud-Est et du Nord-Ouest.

Aussi loin que l'on puisse remonter dans le temps, la région apparaît une zone de contact entre les populations minyanka (3), dont les premiers villages se rencontrent à quelques kilomètres à l'Ouest de Mao, et les populations bobo et bwa, dont toutes les traditions historiques et foncières s'accordent à faire les premiers occupants des riches terroirs de la plaine d'épandage. Nous avons indiqué déjà que de nombreuses communautés villageoises bwa de la République du Mali s'affirmaient originaires de la région de Mao ; de ce très ancien foyer de peuplement bwa, il ne subsiste aujourd'hui, groupés autour de l'ancienne métropole régionale de Mao, que les quelques hameaux -dont celui de Sabwéra- constituant le sous-groupe bwa ***dani*** ... Les Bobo, soit qu'ils aient, de tout temps (4), cohabité avec les Bwa, soit qu'ils aient immigré dans la région ultérieurement, hâtant la dislocation et la dispersion des communautés bwa, s'implantèrent solidement dans la plaine ; ils en furent, cependant, progressivement refoulés par des immigrants bobo-dyoula et marka.

Des Bobo-Dyoula, qui semblent n'avoir conservé aucun souvenir de leur passé, on ne connaît avec certitude, ni l'origine géographique et ethnique, ni la date d'installation dans la région : si leur parenté lointaine avec les Bobo-Dyoula de Sya est probable, du moins durent-ils se séparer très vite de ces derniers -dont ils ne partagent, aujourd'hui, ni le sentiment d'appartenance à une aristocratie élue, ni la foi musulmane teintée de fanatisme, ni la nostalgie de l'époque où ils dominaient tous les pays de la boucle de la Volta Noire-. Vivant dans des villages que rien ne distingue des villages bobo ou bwa, ayant "exactement les mêmes coutumes sociales que les autres Bobo, avec lesquels ils se ma-

.....

(1) "Tables sub-horizontales rouge sombre, rugueuses... que les Foulbé de Guinée nomment bowal (plur. bowé)..., formées par l'apparition en surface d'une croûte ferrugineuse ou latéritique", J. Richard-Molard, Les terroirs tropicaux d'Afrique, *Annales de Géographie*, Paris, nov-déc. 1951, reproduit in Hommage à J. Richard-Molard, *Présence Africaine*, 15, 1953 ; p. 265.

(2) Ne nécessitant que des jachères de courte durée (4 à 5 ans dans la région de Mao).

(3) Cf. pp. 47-48, quelques renseignements sur le groupe ethnique minyanka.

(4) Sur l'acception que nous donnons à cette expression, cf. p. 43.

rient indifféremment" (1), ces Bobo-Dyoula *de la campagne* sont demeurés profondément *animistes* (2). De plus, ils ne semblent pas "spécialement respectés et n'ont aucun souvenir d'un temps où ils auraient été chefs" (3) ; aussi bien peut-on penser qu'ils s'établirent dans le pays bien avant que ne se produisent les transformations politiques du début du XVIIIème siècle (fondation des dynasties dyoula de Kong et bobo-dyoula de Sya) et qu'ils ne prirent aucune part à ces transformations...

Quant aux immigrants marka, originaires de la province du Bendougou (4), ils arrivèrent dans la région à une date qui n'a pu encore être déterminée avec précision (XVIème-XVIIème siècle) ; en commerçants avisés, ils entendaient s'assurer le contrôle de l'une des routes par lesquelles s'effectuait le trafic entre le bassin moyen du Niger (Bendougou, Djenneri, Massina...) et les pays de la forêt et de la côte ; ils fondèrent, dans la plaine, d'importantes communautés villageoises, à la fois colonies agricoles, gîtes d'étape pour les caravanes et centres commerciaux régionaux.

2/ Le repli des populations bobo et bwa, la colonisation agraire du plateau

Bwa, Bobo, Bobo-Dyoula, Marka vécurent en bonne intelligence ; cependant, sous la pression des nouveaux venus, Bwa et Bobo abandonnèrent en grand nombre les terroirs de la plaine -soit que ceux-ci eussent atteint leur limite de surcharge démographique, soit, plus vraisemblablement, que, face à l'afflux d'étrangers entreprenants et ouverts à toutes les influences extérieures, Bobo et Bwa eussent préféré s'établir en des lieux plus tranquilles-. De cette époque, en tout cas, date la colonisation agraire des reculées qui entaillent profondément le rebord Ouest du plateau : vers l'aval, ces reculées fournissent des sols sablo-limoneux légers, moins riches que ceux de la plaine mais favorables pourtant à la culture des céréales (petit mil surtout) et de l'arachide ; vers l'amont, les berges des cours d'eau qui dévalent le rebord du plateau au fond de vallées étroites et encaissées constituent de bons sols à igname, patate douce, tarot.

Les nouveaux villages bwa et bobo s'implantèrent d'abord en bordure de la rivière maîtresse coulant dans l'axe de chaque reculée (5). Ce n'est que plus tard, à l'époque des raids bobo-dyoula et peul, que les communautés villageoises se réfugièrent dans les sites défensifs que le rebord du plateau leur offrait en abondance.

Ce bref aperçu historique éclaire les caractéristiques du peuplement actuel de la région : le centre de la zone dépressionnaire est occupé, en majeure partie, par des villages bobo-dyoula (Banmbé, Dima, Komé, Sona) et marka (Béna, Faramana) ; une seule exception : l'agglomération bwa de Mao, métropole régionale où, à l'époque la plus troublée de la période précoloniale, les habitants de nombreux hameaux évacués cherchèrent refuge et, pour beaucoup, se fixèrent définitivement (6). Le rebord du plateau est, par contre, constellé de villages bobo et bwa : soit que ces villages se soient maintenus dans leur ancien site défensif (villages bobo de Wofurma, Périwé ; villages bwa de

.....

(1) G. Le Moal, op. cité 47 ; p. 16.

(2) "Si l'on approfondit, on peut cependant constater quelques coutumes religieuses qui leur sont particulières : leurs masques ne dansent que la nuit et ils sont en tissus, jamais en fibre ni en feuilles", G. Le Moal, op. cité 47 ; p. 16. A l'encontre de nombre de communautés *animistes* marka qui, disséminées à l'intérieur du territoire bwa, ont adopté la religion de *do*, les Bobo-Dyoula ont donc conservé leurs propres traditions religieuses. Parmi toutes les cérémonies religieuses *traditionnelles*, les sorties nocturnes des masques blancs bobo-dyoula sont parmi les plus *impressionnantes* auxquelles il nous fut donné d'assister.

(3) G. Le Moal, op. cité 47 ; p. 16.

(4) Province située sur la rive droite du Bani, à la hauteur de la ville de San ; cf. pp. 61-64 : la colonisation de la vallée du Bani par les Soninké-Marka.

(5) Cf., par exemple, l'implantation actuelle des villages de Kouni et Ti.

(6) L'histoire de l'évacuation des hameaux les plus faibles numériquement et les plus exposés, de ce fait, aux exactions des bandes armées venues du Sud ou des cavaliers peul descendus des hauteurs de Dokuy sera évoquée longuement à la faveur de l'analyse de la composition sociologique actuelle des communautés villageoises bwa de la région de Solenso (cf. pp. 190-198 l'exemple du village de Dissankwi)

Wasso, Bougouma et Samé), soit que l'administration coloniale, à la suite de l'insurrection de 1915, ait obligé leurs habitants à redescendre dans la plaine (villages bobo de Tiankoro, Donona ; village bwa de Kouakourouma).

L'installation des villages sur les abrupts de la *falaise* eut pour conséquence d'amener les paysans bwa et bobo -tenus de redescendre au pied du plateau pour y mettre en valeur les terroirs, au demeurant peu étendus et appauvris par une utilisation intensive, des plaines de reculée- à parcourir en tous sens le plateau et à en explorer les possibilités agraires.

Il s'ensuivit, à une époque que les informations recueillies dans les différents villages s'accordent à faire remonter aux premières décennies de la période coloniale (1), l'ouverture de nouveaux terroirs de brousse dans les larges thalwegs de la plate-forme supérieure. Aujourd'hui, les champs de brousse de la majorité des paysans des villages de la falaise sont dispersés dans trois secteurs agronomiques -à implantation géographique et à vocation culturale différenciées- : les terres de plaine (petit mil, arachide, pois souterrain), les terres de plateau (sorgho, petit mil et, sur les sols hydromorphes du lit majeur des cours d'eau, plantes à tubercules), enfin, sur le rebord du plateau, les terres de fond de vallée (plantes à tubercules) (2). La coupure entre la plaine et le plateau, au niveau de leur utilisation agraire, s'est donc progressivement estompée ; cependant que s'affirmait le caractère de front pionnier de l'agriculture des villages bwa et bobo de la falaise.

3/ Les mésaventures de la communauté villageoise de Bougouma.

L'histoire de la fondation du village de Sabwéra se confond, dans sa phase ultime, avec celle de la colonisation agraire du plateau ; cependant, elle est émaillée de bien d'autres péripéties propres à retenir l'attention de l'ethnologue ; aussi bien l'évoquerons-nous brièvement.

Le village de Sabwéra fut fondé, en 1930, par deux groupes familiaux lignagers (3) originaires de Bougouma. Implanté sur le rebord Ouest du plateau, entre Samé au Sud et Périwé au Nord, le village de Bougouma apparaît, historiquement, le type même de ces petits hameaux bobo et bwa réfugiés dans les rochers de la falaise. Après avoir longtemps vécu à Sokwi (4), hameau où leurs

. . . . . .

(1) Durant la période de domination peul, les cultivateurs n'osaient pas s'éloigner beaucoup des villages ; l'ouverture de champs de brousse dans des zones aussi distantes des villages que le sont, aujourd'hui, les zones de culture ouvertes dans les thalwegs du plateau, eût posé des problèmes de sécurité d'autant plus insolubles que les vastes étendues planes de la plate-forme n'offrent aucun abri naturel où les paysans eussent pu se réfugier en cas de besoin.

(2) Etudiant les structures agraires à Sabwéra, nous aurons à examiner si la dispersion des champs de brousse dans les trois secteurs agronomiques apparaît *une combinaison du hasard* ou si elle correspond à un *aménagement cohérent* de l'espace agraire disponible -cet aménagement fût-il le fruit d'une expérimentation non concertée-. (Cf. G. Sautter, op. cité **80** ; p. 30).

(3) Pour la définition du lignage bwa, cf. J. Capron, op. cité **26** ; p. 135, note (5).
Par lignage nous entendrons, dans ce chapitre consacré à une approche, à travers l'histoire de la fondation de Sabwéra, Toukoro et Dissankwi, de la structure sociologique interne des communautés villageoises bwa, le lignage mineur -c'est-à-dire, parmi tous les groupes familiaux se réclamant, en ligne patrilinéaire, d'un ancêtre commun généralement connu et nommé (patrilignage majeur), l'ensemble restreint formé par ceux appartenant, actuellement, à la même communauté villageoise-.

(4) Le hameau de Sokwi, dénommé également Sabwéra (nom repris pour l'établissement actuel), était implanté en bordure de la cuvette d'inondation de Mao-Faramana, non loin de l'actuel village bwa de Koubi. De temps à autre, les habitants de Sabwéra II se rendent en pélerinage sacrificiel sur l'emplacement, protégé par son statut de brousse sacrée, de Sokwi-Sabwéra ; là, sur les berges de la rivière à proximité de laquelle avait été édifié le hameau, au lieu-dit ***kapirima*** (la petite chose), ils offrent des sacrifices au crocodile venu en aide, il y a très longtemps, à leurs ancêtres... Actuellement, les terres de Sokwi sont cultivées, partie par des exploitants de Mao, partie par des exploitants de Koubi ; cependant, les anciens occupants ont conservé sur elles, collectivement, un droit d'appropriation foncière (de type ***nyumuni***, cf. pp. 266-269) qui, le cas échéant, pourrait légitimer une réoccupation par eux de leur ancien territoire. Ce droit, qui s'étend à la rivière, est exercé, au nom de la communauté, par ceux des membres du lignage Samaté (l'un des lignages fondateurs de Sokwi) installés à Mao.

ancêtres s'étaient constitués en communauté villageoise, les trois lignages Dionou, Samaté et Kiénou avaient erré quelque temps dans la plaine, entre Dima et Mao -essaimant quelques familles à Samé, Tiankoro et Mao- ; puis,ils s'étaient fixés définitivement sur un terroir ouvert dans une reculée profonde de 5 km, large de 2 à 3 km, située au Nord-Est de Mao ; l'insécurité que les Peul faisaient régner dans la région, tout autant que le souci de conserver au hameau, face à l'agitation entretenue dans la plaine par les immigrants étrangers, son intimité communautaire, avaient décidé du lieu d'implantation des habitations : une avancée du plateau surplombant la reculée.

Bien que vivant isolés dans la *montagne*, les habitants de Bougouma n'en conservaient pas moins des contacts de toute nature avec la plaine : familiaux avec leurs parents installés à Mao et Tiankoro, religieux avec diverses sociétés de *do* (1), économiques avec les artisans et commerçants.

Depuis longtemps déjà, l'intensification des échanges commerciaux liée à l'établissement, dans le pays, de colonies marka et dyoula avait abouti à une intégration économique régionale à laquelle participaient les hameaux bwa et bobo de la plaine et de la falaise. Producteurs d'igname, d'arachide, de pois souterrain, les cultivateurs de Bougouma exploitaient aussi les ressources naturelles du plateau : les femmes fabriquaient en abondance le beurre de karité et le *soumbala* dont manquaient les ménagères de la plaine ; les hommes se livraient à l'apiculture -favorisée par la présence, sur le revers du plateau, de nombreuses espèces végétales mellifères- ; habiles vanniers, ils tiraient des bambousaies des galeries forestières la matière première pour la fabrication de *tara* (2), de paniers de toutes formes et de tous usages. Disposant ainsi de produits d'échange variés, les exploitants du village entretenaient des rapports commerciaux étroits avec les forgerons de Mao, Syankoro, Kwakourouma, les tisserands dyoula de Dima et Banmbé, les teinturiers marka de Bangassi ; de nombreux artisans séjournaient, périodiquement, dans le village : cordonniers et tisserands marka, raccommodeurs de calebasses minyanka, forgerons – sculpteurs de masques bwa ou bobo... ; des commerçants y faisaient halte pendant quelques heures : revendeurs de kola, de sel, de poisson séché, venus de la plaine et se rendant au marché de Tansilla ou de Ban ; colporteurs tirant de leur besace de cuir les innombrables produits de la pharmacopée végétale et animale, les aphrodisiaques miracle, les amulettes et sachets protecteurs, les bracelets de pierre ou de cuivre, les verroteries multicolores... ; caravaniers marka poussant devant eux quelques ânes surchargés de barres de sel et de sacs de riz... Enfin, durant toute la saison sèche, lorsque les grandes cérémonies et réjouissances communautaires ne les retenaient pas au hameau, les paysans de Bougouma fréquentaient, en grand nombre, les marchés de la plaine.

Cette intégration de Bougouma à un système économique régional (3) allait quelque peu perturber le mode de vie de certains exploitants et, ce faisant, rompre la cohésion interne de la communauté. Plusieurs dizaines d'années avant la conquête coloniale, le lignage fondateur -lignage Dionou- avait cessé de se consacrer exclusivement à des activités agricoles : cela avait commencé par une rupture très grave avec la tradition sociale bwa ; le hameau ne disposant pas de griots (groupe socio-professionnel comptant, parmi ses activités réservées, le tissage du coton (4)), quelques cultivateurs Dionou, las d'avoir recours aux services de tisserands itinérants, s'en étaient allés prendre des leçons auprès des professionnels bobo-dyoula de Dima. De retour dans le hameau, ils avaient dû subir

.....

(1) Organisées au niveau de la communauté villageoise, les sociétés de *do* n'en entretiennent pas moins entre elles, au niveau régional, des relations étroites (intégrées dans le réseau complexe des liens de parenté, des alliances matrimoniales et politiques, des échanges économiques et religieux...).

(2) Lit dont l'armature est faite de tiges de bambous chevillées entre elles ou liées à l'aide de lanières de cuir.

(3) La domination peul n'avait guère affecté, semble-t-il, les échanges économiques. Les cavaliers, respectant une sorte de modus-vivendi dont il serait intéressant d'analyser les formes et les fonctions, ne s'attaquaient que rarement aux caravaniers ; de même, la liberté du commerce était assurée sur les grands marchés, les Peul eux-mêmes venant s'y ravitailler.

(4) La société bwa compte, à côté du groupe majoritaire des cultivateurs (80 à 85 % de la population), deux groupes socio-professionnels minoritaires : les forgerons et les griots.

les quolibets des autres cultivateurs : derrière les moqueries que l'on prodiguait à l'adresse de ces *nouveaux griots* et la menace qui leur était faite de ne plus jamais leur accorder de filles en mariage (1), se dessinait déjà la querelle qui, beaucoup plus tard, allait dresser les unes contre les autres les familles du hameau et amener la désagrégation de la communauté... Du tissage, les Dionou étaient passés au commerce. D'abord un commerce régional : fréquentant tous les marchés du Nord du plateau (Ban, Minamba, Tansilla...), prospectant les hameaux de la falaise, ils proposaient aux paysans minyanka, bobo et bwa, les bandes de coton et les pagnes teints achetés aux artisans bobo-dyoula et marka de la plaine... Puis, ils avaient élargi leur horizon commercial ; les plus entreprenants d'entre eux se rendaient au marché portuaire de Sofara (2), sur la rive droite du Bani, pour y faire provision de barres de sel gemme (3) ; l'itinéraire qu'ils empruntaient, au travers du pays bwa (4), leur évitait d'avoir à entrer en contact avec des villages appartenant à d'autres ethnies ; de plus, les villages-étapes où ils s'arrêtaient ne recevant que rarement la visite des caravaniers marka ou dyoula, il leur était profitable d'y commercialiser, sur le chemin du retour, une partie du sel acheté à Sofara (5).

Absorbés par leurs multiples activités commerciales, les membres du lignage Dionou ne se souciaient guère des affaires du village ; conscients de leur promotion économique, revendiquant la *nationalité* bobo-dyoula attachée à leur nouveau milieu professionnel, ils participaient de plus en plus rarement aux tâches et réjouissances communautaires... L'occupation française allait précipiter la réorganisation des pouvoirs à l'intérieur de la commune ; peu soucieux d'assumer, au sein de celle-ci, les responsabilités nouvelles découlant de la pression de plus en plus forte exercée par l'administration coloniale sur les exploitants (travail forcé, prestations en nature...) (6), les responsables du lignage Dionou abandonnèrent la direction du village -charge héréditaire dont ils étaient titulaires depuis la fondation, par leurs ancêtres, du hameau de Sokwi- au lignage Samaté : celui-ci reçut,

.....

(1) Dans la société bwa, chaque groupe socio-professionnel (cultivateurs, forgerons, griots, éventuellement exciseurs) forme une unité endogame ; aujourd'hui encore, les unions matrimoniales entre membres de groupes différents sont rigoureusement prohibées.

(2) Situé sur la rive droite du Bani, à l'extrême limite Nord de la zone de peuplement bwa, le village portuaire de Sofara jouissait, à l'époque où tous les transports de marchandises entre Tombouctou et Djenné se faisaient par voie fluviale, d'une position commerciale privilégiée : avant de poursuivre leur navigation vers Djenné, à une centaine de kilomètres au Sud-Ouest et, au delà, vers Baramandougou, San et Ségou, les lourdes embarcations de commerce sonraï y débarquaient une partie de leur cargaison. Point de rupture de charge entre le Kounari (région de Mopti), au Nord, et le Bendougou (région de San), au Sud, Sofara distribuait dans l'arrière-pays bwa, dogon et même mossi (Yatenga), les barres de sel, les étoffes brodées, les couvertures, les cuirs...

(3) Les barres de sel, en provenance des salines de Taoudenit, étaient embarquées à Tombouctou -point principal d'aboutissement des caravanes du sel- et distribuées dans tous les marchés portuaires de la vallée moyenne du Niger et du Bani... Chaque barre pesait, en moyenne, une trentaine de kilogrammes... Malgré l'introduction, dans l'intérieur des pays de savane, du sel marin -qui, autrefois, ne remontait guère au delà de la limite Nord de la forêt guinéenne- le sel saharien demeure, aujourd'hui encore, le plus utilisé dans les campagnes soudanaises et voltaïques.

(4) Itinéraire principal -souvent modifié pour multiplier les chances de transaction sur le chemin du retour- : Bougouma, Tansilla, Ban, Mafuné, Tioutiou, Mandiakuy, Bénéna, Safienso, Monisso, Fangasso, Poromou, Sofara.

(5) Le reste du chargement était vendu au détail, conjointement avec les bandes de coton et les étoffes achetées aux tisserands, par les membres du lignage qui n'effectuaient pas le voyage à Sofara.

(6) Cette pression s'exerçait par l'intermédiaire du chef de canton de Dima -nommé par l'administration française- et d'un *chef de village des blancs (wo nâsarabɛ)* cf. p. 96) choisi par le chef de canton dans le lignage Dionou. En fait, à l'instar de ce qui se passait dans la majorité des villages bwa, le *nâsarabɛ* n'était nullement *reconnu* par les villageois ; conscient de son impuissance, il se contentait de recevoir les ordres de l'administration ou de ses représentants et de les communiquer aux autorités coutumières (chef de village et assemblée des anciens) ; seules ces dernières, contraintes, à leur corps défendant, d'intervenir auprès des villageois -sous peine de voir les représailles s'abattre sur la communauté dont elles avaient la charge- se trouvaient impliquées dans l'exécution, à l'échelon du village, des ordres du *Commandant*.

outre le commandement de la communauté *(bu losomu)* (1), la prêtrise de certains autels communautaires *(ho lonyu* - autel de fondation du village) (2) ; *de nyumuni* - autel de la terre *fécondante* (3) ; par contre, le lignage Dionou conservait la responsabilité, tant politique que religieuse, du territoire communal (4) (droit d'appropriation de type *tû*).

Le caractère improvisé d'un tel arrangement -il ne correspond à aucun modèle institutionnel traditionnel, ni dans la forme, ni dans l'esprit (5) - montre bien qu'il ne constituait qu'une ultime tentative de replâtrage d'un édifice communautaire lézardé par plusieurs dizaines d'années de querelles socio-culturelles internes très vives ; en pratique, il prêtait à trop d'interprétations divergentes pour ne pas déboucher, à plus ou moins longue échéance, sur des conflits d'autorité opposant le lignage Dionou au lignage Samaté. L'insurrection de 1915-1916 allait contribuer encore à diviser les familles du village, les unes prenant le parti des révoltés et expédiant des archers dans la vallée de la Volta Noire, les autres se cantonnant dans une prudente expectative. Si, à l'encontre de bien d'autres, le village de Bougouma ne fut pas détruit par la colonne de répression, les habitants n'en furent pas moins contraints par les autorités militaires à évacuer leurs habitations et à s'installer dans un site de plaine où il serait plus facile de les surveiller et, le cas échéant, de les assiéger. La paix revenue, les querelles entre *commerçants* et *cultivateurs* se multiplièrent - les premiers prenant prétexte de l'abandon qu'ils avaient fait de leurs pouvoirs coutumiers pour refuser toute participation aux corvées imposées par l'administration (construction de la piste joignant Dima à Tansila, travail forcé dans les champs du chef de canton de Dima, constitution de greniers de réserve, etc.). Par ailleurs, la dégradation sensible des échanges économiques de type traditionnel eût pour conséquence de contraindre les membres du lignage Dionou à un *retour à la terre* qui n'alla pas sans susciter de nouvelles difficultés ; des querelles foncières éclatèrent dont il est difficile aujourd'hui de déter-

. . . . . .

(1) *wo lo(nâ)so*: le *propriétaire* du village ; ***bu losomu*** : le commandement de village (le suffixe ***mu*** est utilisé très souvent pour exprimer des notions abstraites ; cf. G. Manessy, op. cité 8 ; p. 163).

(2) ***ho lonyu*** : la tête du village ; lors de la fondation d'un nouveau village, aucune maison d'habitation ne peut être édifiée avant que n'ait été *posée* la tête du village. Autel représentant la communauté villageoise, ***ho lonyu*** est souvent constitué d'un cône en banco d'environ un mètre de haut, surmonté d'un piochon (symbolisant le travail des hommes et d'une mouvette (ou bâton à touiller, symbolisant le travail des femmes). Cf. J. Capron, op. cité **24** p. 83 et ci-dessous, p. 173, planche photographique IV : Autels de la communauté villageoise.

(3) Nous aurons l'occasion d'analyser longuement les deux catégories sous lesquelles est appréhendés dans la pensée religieuse et foncière bwa, l'ensemble des rapports terre-hommes : celle de la continuité biologique (notion de ***nyumuni)***, celle de la discontinuité sociologique (notion de ***tû***).

(4) "... le village, dès lors qu'il dispose de tous les attributs qui le définissent comme tel... possède un territoire, c'est-à-dire un espace géographique délimité qui... relève d'un pouvoir communal exercé par le chef de village et l'assemblée des anciens" (ci-dessous pp. 272-274.

(5) L'attribution aux lignages les plus influents du village de charges politiques et surtout religieuses normalement dévolues au lignage fondateur *(propriétaire du village)* est une pratique très courante en pays bwa ; elle contribue à renforcer la cohésion interne de la communauté ; cependant, elle revêt toujours le caractère d'une simple délégation de pouvoir -les responsables désignés agissant au nom du chef de village et sous son contrôle effectif-. De plus, il est deux fonctions que le chef de village ne peut déléguer à des tiers, sous peine de vider de toute sa substance institutionnelle le modèle communal privilégié par la société bwa : celle de ***loso*** *(propriétaire* du village) qui lui permet d'arbitrer, en dernier ressort, les conflits pouvant intervenir entre les différents groupes leaders du village et de maintenir une certaine continuité dans les options économiques, politiques, religieuses, fondamentales de la communauté ; celle de ***lotûso*** *(propriétaire* de la terre du village) qui symbolise, avec le plus d'évidence, les prérogatives, mais aussi les responsabilités, qui sont les siennes dans le maintien de l'autonomie politique de la communauté et de sa cohésion interne.

Le compromis conclu entre le lignage Samaté et le lignage Dionou instituait, à la tête de la communauté villageoise, deux autorités distinctes et autonomes -bientôt antagonistes-. Elle rompait ainsi avec une tradition sociopolitique bwa solidement établie : celle de l'unité de direction de la communauté villageoise.

miner les circonstances et de retracer le déroulement (1) mais dont il ne faisait aucun doute, aux yeux des exploitants eux-mêmes, qu'elles condamnaient irrémédiablement la construction communautaire.

4/ La fondation de Sabwéra

Vers 1925-1926, une partie des exploitants de Bougouma, appartenant aux lignages Samaté et Kiénou, renoncèrent à cultiver sur les terres de la commune et s'adressèrent au chef de village de Périwé pour obtenir le droit d'ouvrir des champs de brousse sur une portion du vaste territoire de ce village bobo. A cette époque, les cultivateurs de Périwé avaient déjà entrepris la colonisation agraire du plateau ; le chef de village, désireux de concentrer le maximum de travailleurs sur les zones à défricher, invita les gens de Bougouma à se joindre aux exploitants de Périwé qui se consacraient, depuis quelques années déjà, à la mise en valeur de l'un des thalwegs de la plate-forme supérieure : c'est ainsi que les Samaté et les Kiénou ouvrirent des champs au lieu-dit *watarama*, sur la rive droite de la rivière qui coule d'Ouest en Est, à quelques kilomètres au Nord de l'emplacement de l'actuel village de Sabwéra (rivière dite de Kouroué, du nom du village bobo implanté plus à l'Est, au débouché de cette rivière sur le rebord du plateau).

Bien qu'ayant installé des campements de culture à proximité de leurs champs, les exploitants des lignages Samaté et Kiénou continuaient à résider à Bougouma. Durant la saison sèche, ils posaient des ruches dans la brousse située au Sud de leurs champs : c'est ainsi qu'ils visitèrent toute la zone comprise entre la rivière de Kouroué et la rivière à proximité de laquelle est installé l'actuel hameau de Sabwéra (rivière de Sabwéra) ; ils y découvrirent un site propice et décidèrent de s'y fixer.

Nous aurons l'occasion de décrire, tant la composition sociologique du groupe d'immigrants Samaté et Kiénou fondateur de la communauté villageoise de Sabwéra, que les modalités de son installation sur un territoire déjà approprié. De même, l'histoire des changements survenus au sein de la communauté, depuis sa fondation, relève d'une analyse, que nous conduirons ultérieurement, de l'évolution de l'organisation de la production dans les trois communautés villageoises témoins de Sabwéra, Toukoro, et Dissankwi... Du moins, cette brève présentation géographique et historique permet-elle une approche de quelques-uns des facteurs qui modèlent le visage actuel de la communauté villageoise de Sabwéra.

Sur le plan agraire, le caractère de front pionnier de son agriculture s'y dessine vigoureusement : elle tient moins à l'installation récente des exploitants sur leur territoire actuel, en bordure d'une zone vide de tout établissement humain, qu'au dessein qui a présidé à cette installation : la colonisation de terres jusque là dédaignées par l'agriculture ; aussi bien, la constitution, autour des lieux habités, d'un terroir stabilisé, le cède-t-elle encore à l'exploitation extensive de vastes terroirs défrichés collectivement dans une brousse plus ou moins lointaine, abandonnés au premier signe de fatigue et laissés longtemps en jachère.

Mais cette conquête agraire du plateau nous est apparue également comme la phase ultime d'un lent mouvement de repli sur soi de paysans soucieux de conserver, face à l'agitation moderniste entretenue dans la plaine par les colons marka et dyoula, un style de vie communautaire s'accomodant mal, sinon du développement de l'économie de marché, du moins de l'individualisme économique au travers duquel il se réalisait chez ces mêmes colons. L'histoire de la fondation de Sabwéra résume cette tentative de *retour aux sources* ; en fuyant Bougouma et ses querelles intestines et en s'installant très loin de tous les foyers de diffusion d'idéologies politiques et religieuses nouvelles, les immigrants Samaté et Kiénou espéraient renouer, dans la sérénité sociale recouvrée, avec des modes

. . . . . .

(1) S'étant longtemps désintéressés des activités agricoles, les membres du lignage Dionou avaient laissé aux Samaté et aux Kiénou toute latitude pour mettre en valeur les meilleures terres du village. Lorsqu'ils se virent contraints de reprendre le chemin des champs, ils arguèrent de leur titre de *tûsya* (cf. note (5) p. 164) pour revendiquer des emplacements de culture déjà occupés. Une telle prétention, contraire à la tradition foncière bwa, émise par des villageois vivant depuis longtemps en marge de la communauté, ne fut pas du goût des *expulsés* ; ils durent s'incliner mais cherchèrent, dès lors, à s'affranchir d'une dépendance foncière vécue non plus comme une nécessité politique d'intégration communautaire mais comme une inégalité agraire insupportable.

de vie dont l'aventure commerciale des Dionou, tout autant que la situation coloniale, les avaient longtemps tenus écartés.

Rendant compte du climat social particulier qui règne à Sabwéra, si différent de celui qui prévaut à Toukoro ou à Dissankwi, nous aurons à apprécier la réussite ou l'échec de cette tentative délibérée (1) d'apporter une réponse originale au problème auquel se heurtent toutes les communautés villageoises bwa contemporaines : maintenir, à travers tous les changements actuels, un style ancien de vie communale dont le goût demeure très vif chez tous les paysans bwa.

LE VILLAGE DE TOUKORO

LE MILIEU NATUREL (2)

Toukoro (346 habitants, dont seulement 184 Bwa), seconde communauté villageoise témoin, est situé à la même latitude que Sabwéra, à une quinzaine de kilomètres plus à l'Est. Implanté au pied du rebord oriental du plateau gréseux, à environ quatre kilomètres des premiers escarpements rocheux, le village bénéficie d'une situation géographique très proche de celle des villages de la zone dépressionnaire de Mao-Faramana-Kogoué. Un réseau hydrographique très dense parcourt la plaine de Toukoro, à l'Ouest de la butte-témoin dite ***duaboonu*** (la colline de la panthère). Le Baré, rivière permanente dans son cours supérieur, coule parallèlement à la falaise, sur une quinzaine de kilomètres, avant d'amorcer un changement de direction qui, après un long parcours à travers la plaine de piémont de la Volta Noire, le conduit jusqu'au fleuve. A la hauteur de Toukoro, le Baré inonde, en saison des pluies, une dépression large de quelques centaines de mètres ; au centre, sur une butte exondée, le village lui-même surprend, dans un paysage de galerie forestière à Elaeis, palmier raphia et bambou ; comme si un dieu facétieux avait réuni là tout ce qui manque aux paysages de savane ; l'eau, les hautes futaies, l'impression d'un monde végétal étouffant à force de densité et de croissance exubérante. Il y a quelques années encore, de chaque côté du Baré, entre Toukoro et Kotou, des lambeaux de forêt primaire subsistaient (3), ultimes vestiges de cette savane arborée de belle venue qui couvrait toute la région et qui devait suffisamment trancher sur les paysages végétaux voisins pour que l'on en retrouve l'évocation, tant dans l'appellation donnée aux groupements bwa qui colonisèrent la région : ***ba pwesya,*** les gens qui vivent dans les clairières, que dans le nom sous lequel les immigrants bwa qui s'installèrent à Toukoro désignèrent leur quartier : ***Bwêsiwa,*** mot à mot, sous les arbres.

La situation de Toukoro, dans une zone particulièrement favorable à l'agriculture, mérite d'être mentionnée en tête de cette brève présentation géographique et historique du village : elle rend compte de la relative aisance économique qu'ont toujours connue les exploitants agricoles et, dans une mesure qui reste à apprécier, le maintien de formes traditionnelles d'organisation des activités de production.

Agriculteurs comblés, les habitants de Toukoro disposent en abondance de terres riches, à vocation culturale très différenciée. Les cuvettes d'inondation fournissent deux types de terres : au niveau inférieur, en bordure du lit mineur du cours d'eau, se rencontrent des terres brunes ou noires ; lourdes, compactes, riches en argile et humus, elles conviennent parfaitement, grâce à leur profondeur et à leur caractère hydromorphe, à la culture des plantes à tubercules (patate douce, tarot et .....

(1) Interrogeant les notables ou simplement les exploitants responsables de la fondation du village, on ne peut manquer d'être frappé de la fermeté avec laquelle ils expriment ce besoin, que tous ressentaient en s'installant en pleine brousse, de revenir à un *style de vie* économique et sociale proche de celui qu'avaient connu leurs parents.

(2) Cf. p. 157, fig. 26 ; Etudes monographiques ; Toukoro, Sabwéra ; Présentation régionale ; Croquis du relief.

(3) Ils sont portés sur la carte I.G.N. au 1/200 000°.

surtout igname). Au niveau supérieur -parties hautes des zones d'inondation, découvertes les premières lorsque se produit la décrue- on trouve des terres blanchâtres composées d'argiles, de limons et de sables friables ; faciles à travailler, elles sont aménagées en rizières. Les terres exondées, quant à elles, sont également de deux types : au pied de la falaise, la décomposition des grès donne des sols sableux, ocre clair ; très meubles et perméables, ils constituent d'excellentes terres à arachide ; au Sud-Est du village, sur les terres argilo-sableuses défrichées dans la savane arborée à forme de forêt claire qui borde le Baré, les cultures de sorgho et de petit mil fournissent des rendements moyens supérieurs à 1 500 kg. à l'hectare -les meilleurs qui aient été enregistrés, en pays bwa, en culture *sèche*-.

LE MILIEU HISTORIQUE

1/ L'immigration bwa à Toukoro

A l'origine, Toukoro, situé à la limite des zones de peuplement bwa et bobo, n'était qu'un petit hameau groupant quelques familles bobo originaires de la région de Lékoro. Vers 1880-1890, un premier groupe d'immigrants bwa vint s'installer aux abords immédiats du village : ils avaient été chassés de leur hameau, Madu, situé à une vingtaine de kilomètres au Nord-Est de Toukoro, par le manque d'eau (1).

Les immigrants venus de Madu appartenaient tous au même lignage Bakayoko (plus couramment désigné sous le nom de Bayo). *Propriétaires* du village de Madu, les Bayo cultivaient ensemble, ne formant qu'une seule exploitation agricole (ou *maison*) (2). Cependant, à la suite d'une migration antérieure qui les avaient conduits plus à l'Ouest, non loin de Maréna (bassin supérieur du Banifing) -migration qui avait donné lieu à des disputes entre les notables de la *maison* (3)- les Bayo s'étaient

.....

(1) La tradition évoquée dans les récits de fondation rapporte que le manque d'eau, provoqué par une sécheresse interminable, était tel que les animaux sauvages mouraient en brousse et que les villageois étaient privés "même de l'eau de boisson". Un chasseur, Kanou Bayo, poursuivant, à travers la savane, un koba (Hippotragus equinus) blessé au cours d'une battue, *découvrit* un emplacement "avec beaucoup d'arbres et d'eau" ; il le dénomma *Bwêsiwa* (B, sous les arbres) et y conduisit ses compatriotes... Ce récit qui affabule des événements vieux de moins d'un siècle est significatif de l'utilisation, dans l'élaboration de l'histoire *officielle* d'une communauté villageoise, de stéréotypes socio-culturels dont la diffusion, dans le cas du chasseur poursuivant un gibier blessé et découvrant un point d'eau, dépasse largement les frontières du pays bwa. La proximité géographique de Madu et de Toukoro, l'existence de relations matrimoniales entre les deux hameaux (bien avant l'abandon du hameau de Madu), sont *connues* des villageois bwa de Toukoro, mais sur un registre différent de celui de la *tradition historique* de fondation de la communauté : les deux registres n'interfèrent pas. Seule, la tradition historique, conforme à l'un des *modèles* de présentation des déplacements de groupes sociaux, est vécue intensément par les intéressés : mimée au cours des cérémonies d'ouverture de l'année nouvelle, évoquée par le chef de village dans ses harangues aux villageois, l'aventure de Kanou se dépersonnalise ; elle n'est plus la sienne propre, mais celle de tous les Kanou du pays bwa qui, un jour, se lancèrent à la poursuite d'un animal blessé... C'est reconnaître, en fin de compte, le peu de cas que font les communautés villageoises bwa de leur propre histoire : qu'elles s'efforcent de conformer celle-ci à un modèle commun -alors même que, sur d'autres plans, elles s'évertuent à affirmer leur originalité- constitue l'un de ces cheminements culturels imprévus qui rendent si féconde l'étude de la société bwa.

(2) Le concept de *maison* recouvre deux réalités : l'une sociale, l'organisation familiale patrilinéaire, l'autre économique, l'exploitation en commun d'un terroir indivis ; une première définition de la *maison* de type ancien (ou précolonial) peut être donnée, qui devra être reprise et précisée ultérieurement : *maison*, exploitation agricole autonome groupant généralement les membres d'un même segment de lignage (cf. également, J. Capron, op. cité 26 ; pp. 136-137).

(3) Le prétexte de ces disputes semble avoir été le refus de l'un des frères cadets du chef de famille de participer, au cours de la recherche, à marches forcées, d'un nouveau lieu d'installation, au portage des autels de famille dont les migrants ne se séparent jamais. Il est vraisemblable de penser que ce refus résultait de divergences beaucoup plus profondes quant aux décisions à prendre concernant le lieu de destination ou de réinstallation de la famille. A cette époque de mobilité extrême des cellules villageoises, il était fréquent que de telles divergences aboutissent à la dislocation et à l'éparpillement du groupe d'immigrants.

scindés en trois groupes familiaux ayant chacun ses propres responsabilités coutumières (1). Avant l'immigration sur le territoire de Toukoro, ces groupes étaient dirigés par trois *frères* (de père et de mère différents) : Kabè, Karafa et Wêkê ; seul le groupe ayant à sa tête Kabè pouvait prétendre, eu égard aux arrangements intervenus, au commandement de la *maison* et du village : c'est donc sous sa direction que les cultivateurs quittèrent Madu. Une famille de griots (lignage Kiénou) accompagnait ces cultivateurs.

Ayant obtenu du chef de village de Toukoro, Maka Souara, l'autorisation d'ouvrir des champs sur le territoire de la commune, les Bayo de Madu -désormais dénommés *madusya* : les gens de Madu- s'installèrent à proximité de l'enceinte du village, sous un baobab plusieurs fois centenaire ; là, ils construisirent des huttes en torchis (*hâ dɛBɛ*, B), abris sommaires que les paysans bwa édifient généralement dans les campements de culture ; ces habitations provisoires symbolisaient cette période de plusieurs années durant laquelle, vivant dans l'inconfort matériel et psychologique, les nouveaux venus allaient devoir faire la preuve de leur désir, sinon de se fondre dans la communauté villageoise de Toukoro (2), du moins de contribuer, tant à l'instauration et au maintien d'une vie communale paisible, qu'à la défense des intérêts matériels de leur nouvelle cité. Tenus de solliciter chaque année la reconduction de l'autorisation de mise en valeur des terres mises à leur disposition sur le territoire communal, contraints à utiliser, pour leurs besoins quotidiens, l'eau du marigot ou des puits en activité dans le village bobo... (3), les immigrants ne pouvaient songer à se constituer en cellule villageoise autonome ; privés de toute personnalité politique et juridique collective, dépendant étroitement des autorités bobo -en particulier pour la célébration de tous les rituels agraires- ils furent amenés à partager pendant quelques années la vie quotidienne de leurs hôtes. Qu'un contact aussi étroit avec

.....

(1) En vue d'éviter l'éclatement économique de la *maison*, un arrangement était intervenu -conforme à la tradition socio-politique bwa de partage des fonctions d'autorité-. Cet arrangement rendait héréditaires, à l'intérieur des trois groupes familiaux, les charges occupées, à l'époque de la querelle, par les responsables de ces groupes (ordinairement ces charges : commandement de la *maison*, gestion des greniers et des ressources monétaires, direction du groupe de travail..., sont redistribuées à la mort du chef de *maison* ; chacun des groupes familiaux peut prétendre au commandement de la *maison* mais, le cas échéant, doit abandonner ses autres fonctions d'autorité). Le premier groupe (groupe Kabè) conservait le commandement de la *maison* et du village, ces deux fonctions devenant donc héréditaires au sein de ce seul groupe ou famille étendue ; le second groupe (groupe Karafa) recevait la gestion de tous les biens de la *maison* : production agricole et artisanale, biens meubles et immeubles... ; enfin, le troisième groupe (groupe Wêkê) fournirait le responsable du groupe de travail communautaire... De plus, chacun des trois groupes serait plus spécialement responsable de l'un des trois secteurs d'activités essentiels : la pêche (groupe Kabè), la chasse (groupe Karafa), l'agriculture (groupe Wêkê) -étant bien entendu que tous les travailleurs de la *maison* continueraient à participer à l'ensemble de ces activités-.

(2) Un tel dénouement se fût produit, à la faveur du temps, si les immigrants n'avaient été bientôt rejoints par de nombreux compatriotes ; ainsi renforcée, la minorité bwa put acquérir et conserver son autonomie politique et culturelle.

(3) Le contrôle de l'eau, dont il est inutile de souligner l'importance, est l'une des prérogatives reconnues au pouvoir communal. Autrefois, l'autorisation de forage d'un nouveau puits, délivrée par le chef de village et le conseil des anciens, n'était accordée qu'avec une extrême parcimonie ; bien mieux, certains vieillards nous ont affirmé que les anciens hameaux -ils ne groupaient que quelques centaines de personnes- ne possédaient qu'un seul puits ; de multiples considérations de préséance politico-religieuse déterminaient l'ordre dans lequel, chaque matin, les ménagères du hameau étaient autorisées à se succéder autour de la margelle du puits de *do* (puits de fondation, le seul dont, aujourd'hui encore, l'eau puisse être utilisée à des fins rituelles)... En tout état de cause, l'autorisation de forer un puits n'était jamais accordée, avant de longues années, à un groupe d'immigrants désireux de s'installer dans le village ; il en résultait, concurremment à d'autres dispositions institutionnelles, l'impossibilité pour les nouveaux venus de construire leurs demeures en dehors des lieux habités et de fonder ainsi un nouveau quartier ; tant pour l'attribution d'un terrain à bâtir, que pour l'accès aux postes d'eau, ils dépendaient étroitement de la *maison*-hôte ayant parrainé leur installation dans le village et responsable, devant les autorités communales, de leur participation active à la vie et aux préoccupations quotidiennes de leurs nouveaux concitoyens. La concentration de l'habitat communal, condition première pour les Bwa de l'intégration communautaire, résultait largement d'une *politique de l'eau* dont les multiples aspects mériteraient une analyse approfondie.

la culture bobo et ses valeurs propres n'ait pas été sans affermir le zèle religieux des paysans de Madu, est une évidence dont il importe de tenir compte pour apprécier l'attitude *conservatrice* des responsables actuels de la communauté bwa de Toukoro.

Quelques années après leur installation *sous le baobab*, les Bayo de Madu furent rejoints par deux familles venues de Tyèkwi. Tyèkwi, petit hameau bwa situé au Nord-Est de Madu (1), entretenait, avant le départ des Bayo, des rapports socio-politiques étroits avec Madu. En particulier, le danger permanent que représentaient, pour les communautés villageoises bwa les plus faibles, les raids des pillards peul, avait incité les deux hameaux à unir leurs forces ; lorsqu'une colonne de cavaliers était signalée dans la région, les habitants de Tyèkwi se réfugiaient à Madu : la présence dans ce village d'un groupe important de chasseurs *bien armés* (2), leur assurait une protection efficace contre les tentatives de rapt. Après que les Bayo eurent quitté Madu et que les autres familles de ce hameau se furent dispersées dans les villages bwa ou bobo environnants, les habitants de Tyèkwi, privés de leurs défenseurs, ne purent se maintenir dans leur établissement : la majorité d'entre eux se réfugia, sous la conduite du chef de village, dans l'importante agglomération bobo de Lékoro. Deux groupes familiaux (les Kiénou et les Souara) demandèrent l'hospitalité aux cultivateurs bobo-dyoula de Kumbya (3) ; mais, ils ne purent se maintenir longtemps dans ce hameau : dès la première saison agricole, des querelles éclatèrent entre Bwa et Bobo-Dyoula ; les anciens habitants de Tyèkwi décidèrent alors d'aller rejoindre les Bayo à Toukoro : ils devinrent leurs *protégés* ***(ba kânyaa)*** et s'installèrent au milieu d'eux.

Succédant de peu au ***tyɛkwisya*** (les gens venus de Tyèkwi), un autre groupe de cultivateurs vint grossir les rangs des immigrants bwa de Toukoro. Originaires d'un hameau disparu (Sèkéné), situé sur la rive droite de la Volta Noire, le lignage Kiénou s'était installé, quelques dizaines d'années auparavant, sur des terres de la rive gauche du fleuve. D'abord campement de culture et de pêche, l'établissement humain, grossi par l'apport de paysans venus de Kié et de Béna, s'était progressivement transformé en un hameau permanent : Muna. Délaissant les activités agricoles, les habitants de Muna se consacraient presque exclusivement à des activités de pêche dans les plaines d'inondation et dans le marigot de Koundou (au Nord-Est du hameau) : commercialisant leur production de poisson séché sur les marchés de la rive gauche, plus proches et plus accessibles que ceux de la rive droite, nouant des relations matrimoniales avec des familles de Kié, Béna, Solenso, les Kiénou se détachèrent peu à peu de leur milieu familial d'origine... Cependant, les terres sur lesquelles ils s'étaient installés étant incluses dans le territoire communal de Bondoukuy, l'une des métropoles régionales du pays ***kyiho***, ils continuaient à dépendre politiquement et religieusement, de ce village (4) : en particulier, ils devaient fournir chaque année au chef de terre (***kûkûso***, B) de Bondoukuy, à titre de prestation rituelle, une certaine quantité de cauris ; vint une année où, à la suite d'une mauvaise saison de pêche, ils ne purent réunir les cauris nécessaires ; ils s'adressèrent donc à leurs clients les plus fortunés de Solenso : les Coulibali du quartier de Dakwi ; ceux-ci acceptèrent de leur prêter les cauris et obtinrent, en échange, de partager avec eux l'exploitation des biefs de pêche délimités dans

. . . . . .

(1) Parmi les groupes familiaux composant la communauté villageoise de Tyèkwi, l'un, le groupe Kiénou, était originaire d'un village, Sâwa, situé sur le rebord occidental du plateau ; un second, le groupe Souara, venait du Nord (village de Wétu, région de Djibasso)... Ce sont ces deux groupes qui, ultérieurement, se réfugièrent à Toukoro.

(2) Ils disposaient, semble-t-il, de quelques fusils à pierre fabriqués par les forgerons de Lékoro sur le modèle des fusils de traite.

(3) Le village existe toujours ; situé à quelques kilomètres à l'Est de Lékoro, il est porté, sur la carte au 1/200 000 (feuille Yorosso), sous l'orthographe Kouma (carte I.G.N.).

(4) Le hameau était de création trop récente pour avoir acquis, aux dépens du village sur les terres duquel il était installé, son autonomie territoriale et politique.

le marigot de Koundou, l'un des cours d'eau les plus poissonneux de la plaine de Kié (1). Cet arrangement conclu, une partie des Kiénou vint s'établir à Solenso, auprès des Coulibali ; les autres membres du groupe préférèrent rechercher de nouveaux lieux de pêche et, remontant le Baré, arrivèrent à Toukoro où ils se fixèrent.

Enfin, un dernier groupe de cultivateurs (le lignage Dao) vint s'installer à Toukoro : originaires d'un village disparu situé à l'Ouest de Tié, les membres du lignage Dao avaient tenté de fonder une communauté villageoise, Pwéré (2), au Sud de Toukoro, à mi-chemin entre ce dernier village et le village bobo de Mamouana ; cependant, la tentative avait échoué : les terres mises en valeur à proximité du Baré étaient périodiquement dévastées par les animaux sauvages (singes, phacochères, antilopes, éléphants) ; de plus, la région était infestée de lions et de nombreux accidents s'étaient produits. Les Dao décidèrent donc d'abandonner Pwéré : la majorité d'entre eux se réfugia à Béna : les autres, attirés par l'installation, dans ce village bobo très proche, d'une importante colonie bwa, rejoignirent Toukoro.

2/ La naissance d'un village multi-communautaire ; les arrangements conclus entre la communauté bobo fondatrice et la communauté bwa immigrante.

Grossi par l'apport des familles venues de Tyèkwi, de Muna et de Pwéré, le groupe de cultivateurs bwa immigrés à Toukoro vécut quelques années encore *sous le baobab* ; cependant, il apparut très vite aux responsables du village que le nombre même des immigrants (3) ne permettrait pas d'attendre leur problématique assimilation à la communauté bobo. Puisqu'aussi bien l'intérêt du village commandait de favoriser l'enracinement des nouveaux venus sur le territoire communal, il devenait urgent d'accorder aux différents groupes familiaux bwa la possibilité de s'unir et de promouvoir, au sein d'une communauté intégrée, distincte de la communauté bobo, des formes d'organisation interne et des modes de vie communautaire empruntés à la seule tradition bwa : en effet, l'absence de pouvoirs constitués à l'intérieur du groupe bwa se révélait préjudiciable au maintien, dans une perspective d'intégration socio-culturelle que l'afflux des immigrants obligeait, par ailleurs, à reconsidérer, des arrangements pratiques conclus entre les autorités communales et les immigrants.

Bien que les privilèges d'ancienneté acquis par les Bayo de Muna, les premiers à s'être installés *sous le baobab* aient été reconnus, au moment de leur arrivée, par les immigrants de Tyèkwi,

. . . . . .

(1) L'arrangement intervenu entre les Dao de Muna et les Coulibali de Solenso allait être à l'origine d'une interminable querelle entre les villageois de Solenso et ceux de Kié -tous revendiquant un droit exclusif de pêche dans le marigot de Koundou, les premiers en se prévalant des droits cédés à eux par les Kiénou de Muna, les seconds arguant de l'inclusion des terres de Muna (à la suite de la disparition de ce hameau) dans leur propre territoire communal. Cette querelle, aggravée par l'opposition politique entre ces deux gros villages -choisis successivement et concurremment par l'administration coloniale comme chef-lieu de canton- fut portée à plusieurs reprises devant le tribunal coutumier de Dédougou puis devant celui de Nouna. Aujourd'hui encore l'*affaire* continue.

(2) Dénommée également Karaso (nom porté sur la carte de regroupement des villages-hameaux du pays bwa ***pwesya*** ; cf. fig. 32 p. 189.

(3) Malgré tous les relevés généalogiques effectués, il ne nous est guère possible de proposer une estimation précise de l'étendue, vers la fin du XIXème siècle, tant de la communauté bobo de Toukoro que des différents groupes d'immigrants bwa. Actuellement, le village compte 346 personnes (communauté bwa : 184 personnes ; communauté bobo : 128 personnes, immigrants mossi : 34 personnes). Il est hors de doute que la population du village décroît régulièrement depuis près d'un demi-siècle ; mais il serait hasardeux -les cahiers de recensement les plus anciens dont nous disposons datent de 1946- de fixer un taux de régression démographique applicable à une aussi longue période. Les estimations, largement *subjectives*, fondées sur l'appréciation portée par les intéressés de l'étendue ancienne de leur groupe familial, sur l'étude des généalogies lignagères et l'analyse des structures socio-économiques en place vers la fin du XIXème siècle (nombre d'exploitations agricoles, étendue moyenne de ces exploitations contrôlée par l'observation de l'étendue actuelle des exploitations organisées selon le modèle ancien), enfin sur l'examen de la dispersion actuelle des îlots d'habitation et de l'extension de la zone autrefois bâtie, autorisent seulement à avancer que la population de Toukoro devait compter, vers 1900, entre 600 et 800 personnes (à peu près également réparties entre les deux communautés).

de Muna et de Pwéré, ces derniers avaient tendance, après s'être adressés directement aux autorités communales de Toukoro pour obtenir des terrains de culture, à s'émanciper exagérément de la tutelle des Bayo. L'absence d'une dépendance politique légale -que seuls les rituels de fondation d'une *commune* bwa permettraient d'établir-, l'impossibilité de mettre en place des structures d'accueil et d'intégration communautaires (groupes de travail collectif, classes d'âge, conseil des anciens, pouvoirs judiciaires...), la nécessité pour les immigrants -privés des lieux et des autorisations de culte- de recourir, plusieurs fois par an, à des pélerinages sacrificiels sur leur ancien habitat..., tout concourait à maintenir entre les divers groupes familiaux bwa une distance sociale incompatible avec une vie villageoise paisible. Ce défaut de cohésion entre les familles bwa ne pouvait manquer, à la longue, d'avoir des répercussions fâcheuses sur le climat des échanges sociaux entre les deux groupes ethniques composant désormais l'ensemble communal : faute d'avoir été placés dans un cadre intercommunautaire, laissés le plus souvent à la libre initiative des chefs de famille, ces échanges s'étaient développés dans une relative anarchie ; des factions étaient apparues dont il est possible, aujourd'hui encore, de dessiner les contours : elles regroupaient des familles bobo et leurs obligés bwa et risquaient de compromettre l'équilibre interne de la communauté bobo elle-même.

La place nous manque pour analyser en détail, tant les modalités d'établissement de nouveaux rapports entre les deux groupes ethniques, que les rituels de fondation de la communauté bwa de Toukoro. Aussi nous contenterons-nous d'évoquer brièvement les épisodes les plus significatifs de la fixation définitive des immigrants à Toukoro.

Le premier privilège qu'obtinrent les cultivateurs bwa -dès lors qu'eût été admis le principe de leur établissement définitif à Toukoro- fut celui de forer un puits : en fait, ce privilège fut accordé, non à l'ensemble des groupes familiaux mais au lignage Bayo, le seul, aux yeux des responsables bobo du village, à remplir les conditions requises pour assurer le commandement de la future communauté bwa : cette reconnaissance d'un rôle de direction aux émigrés de Madu, outre qu'elle respectait le principe de la dévolution du pouvoir aux premiers *installés*, plaçait à la tête du groupe d'immigrants, le lignage le plus important, numériquement, et surtout le mieux structuré, socialement et politiquement.

Kabè, responsable du lignage Bayo, s'adressa, pour conduire les opérations de forage du premier puits, aux forgerons de Béna ; quelques ouvriers, après achèvement des travaux, se fixèrent au milieu des paysans bwa (lignage forgeron Coulibali).

Disposant, ainsi, d'un puits de fondation (***ho donyîkã*** B) (1), implanté à l'intérieur de l'enceinte du village bobo, les paysans bwa purent envisager la construction de demeures définitives (***hâ dûsi*** B, les maisons) ; pour cela, deux rituels étaient requis : l'un, un sacrifice offert par le chef de village bobo sur l'autel de fondation de la communauté villageoise de Toukoro, consacrerait la reconnaissance aux nouveaux venus de leur qualité de citoyens *à part entière* de la commune de Toukoro ; l'autre, le prélèvement, par chaque lignage immigré, dans la maison des ancêtres (***ba nâsya dû***, B) *dépendant* de leur commune d'origine, d'une brique de banco et son inclusion dans la future maison des ancêtres de leur nouvelle *cité* (2), marquerait l'abandon définitif des anciens villages et la volonté des immigrants de faire souche à Toukoro.

Le nouveau puits ayant été foré à l'intérieur de l'enceinte du village bobo, les paysans bwa construisirent leurs habitations en continuité avec celles de leurs hôtes : il n'y eut donc pas deux quartiers disjoints -comme cela se rencontre généralement dans les ensembles villageois groupant, en nombre suffisant, des représentants de plusieurs ethnies-. Aujourd'hui encore, les îlots d'habitation bwa et bobo sont accolés les uns aux autres ; quotidiennement, les membres des deux communautés -parcourant les venelles étroites ou s'agglutinant sous les abris en paille des places publiques- se rencontrent et s'interpellent ; une telle proximité physique contribue à maintenir, chez tous les villageois, le sentiment d'appartenance à un même ensemble communal.

.....

(1) Le puits de ***do*** ; cf. note (3) p. 168.

(2) Cf. pp. 238-239 : Sur quelques modalités d'essaimage des villages-hameaux de type ancien.

Cependant, les deux groupes ethniques ne fusionnèrent pas : les accords conclus entre Kabè Bayo, désormais reconnu par tous les immigrés comme unique porte-parole de la communauté bwa, et Maka Souara, chef du village bobo, confirmèrent rapidement la volonté des fondateurs du *nouveau* Toukoro de maintenir, entre les deux groupes, une relative distance, tant politique que culturelle. Des dispositions institutionnelles ou pratiques furent adoptées qui établissaient, tout à la fois, l'égalité de statut et l'autonomie interne des deux communautés.

Le territoire du village, jusqu'alors indivis (appropriation communale collective), fut partagé entre les deux groupes -tout se passant comme si Maka Souara et les anciens du village eussent accepté, nonobstant les anciens liens de dépendance foncière imposés aux paysans bwa, aussi bien que l'unité d'habitat des deux communautés, l'installation, sur les terres de Toukoro, d'un hameau indépendant- Ce partage, dont les modalités de réalisation -indivision des terres mises à la disposition des paysans bwa et reconnaissance subséquente de leur vocation à appropriation collective (1)- soulignent le caractère plus politique qu'agraire, marquait, en fait, l'accession des immigrés bwa à l'autonomie communale : la gestion même de ces terres, tant sur le plan politique (relations avec l'extérieur) que sur le plan agraire (répartition des droits d'usage), commandait la mise en place d'une autorité centrale : Kabè Bayo, déjà *propriétaire* du puits de la communauté, reçut le titre de ***loso*** (chef de village) et de ***kûkûso*** (B, chef de terre) (2) ; un conseil des anciens (***ba lonikîâ*** B, les vieux du village) fut installé. La commune bwa de Toukoro était née ; quels que fussent les arrangements ultérieurs établissant, pour tout ce qui touche à des problèmes d'intérêt commun, une collaboration entre les responsables des deux communautés, il n'en demeurait pas moins que la communauté bwa pouvait désormais se considérer comme indépendante et s'organiser -ce qu'elle n'allait pas tarder à faire- selon les traditions économiques, sociales, politiques, religieuses, proprement bwa (3).

Il était essentiel de noter, dans ce bref aperçu sur l'histoire de la fondation de l'ensemble villageois de Toukoro, les modalités selon lesquelles fut organisée la coexistence de la communauté bobo fondatrice et de la communauté bwa immigrante : que, de propos délibéré, les deux communautés aient décidé, bien que partageant le même habitat, de vivre chacune de sa vie propre, qu'elles aient d'emblée, par des choix politiques non équivoques, tenté d'écarter tout risque de contamination culturelle réciproque, mesure la conscience aiguë qu'avaient les intéressés de l'irréductibilité des options fondamentales de leur milieu ethnique d'origine. Aujourd'hui encore, malgré près d'un siècle de contacts quotidiens, d'échanges matrimoniaux, d'invitations réciproques à certaines festivités religieuses publiques, d'épreuves communes..., chaque communauté a conservé sa personnalité *nationale*. Bien plus, par un souci constant de démarquage socio-culturel, les groupes bwa et bobo ne cessèrent jamais, même au plus fort des crises internes qu'ils traversèrent, de rivaliser de fidélité

.....

(1) La cession globale, à l'ensemble des groupes familiaux immigrés, d'une portion indivise des terres du village valait reconnaissance, à cet ensemble, de la personnalité juridique (appropriation collective des terres cédées) et, en fin de compte, politique (établissement d'un pouvoir central chargé de la gestion de ce patrimoine foncier). A partir de ce moment, le pouvoir communal bobo ne traitait plus avec des groupes familiaux isolés, susceptibles d'être intégrés, à plus ou moins longue échéance, à la communauté villageoise bobo mais avec une communauté d'immigrés appelée, après avoir acquis des droits définitifs sur des terrains de culture, à se constituer en unité politique autonome : ce dénouement était évidemment souhaité par les responsables bobo.

(2) Nous aurons l'occasion d'analyser longuement la notion de ***kûkû***. Qu'il nous suffise de noter ici qu'elle correspond, dans la pensée foncière bwa, à l'insertion dans un cadre et une durée proprement sociologiques des liens qui attachent l'homme à la terre. Compte tenu de la place privilégiée accordée, dans l'organisation sociale, à la communauté villageoise, la mise en place du droit d'appropriation de type ***kûkû*** apparaît étroitement liée à la conception, proprement politique, de l'unité du territoire communal. C'est cette reconnaissance des prérogatives politico-foncières du pouvoir communal (***bu losomu***, B) sur les terres mises en valeur par les ressortissants de la commune que connote l'attribution à Kabè Bayo (en sa qualité de ***loso***) du titre de ***kûkûso***.

(3) L'égalité de statut des deux communautés bobo et bwa, établie de facto par les accords fonciers et politiques passés entre Maka Souara et Kabè Bayo fut consacrée, quelques années plus tard, *au moyen* d'une cérémonie religieuse marquée par un échange de masques de ***do*** (cf. ci-dessous pp. 177 - 180 ,l'analyse d'un échange de masques de ***do*** entre deux communautés villageoises ; dans le cas de fondation d'un nouvel établissement humain sur le territoire d'un village, le serment sur ***do - ho baniro*** - clôt la longue série de démarches entreprises par les nouveaux venus pour accéder à l'autonomie territoriale, politique et religieuse : l'alliance sur ***do*** ne peut être le fait que de deux communautés villageoises jouissant de tous les attributs de la souveraineté).

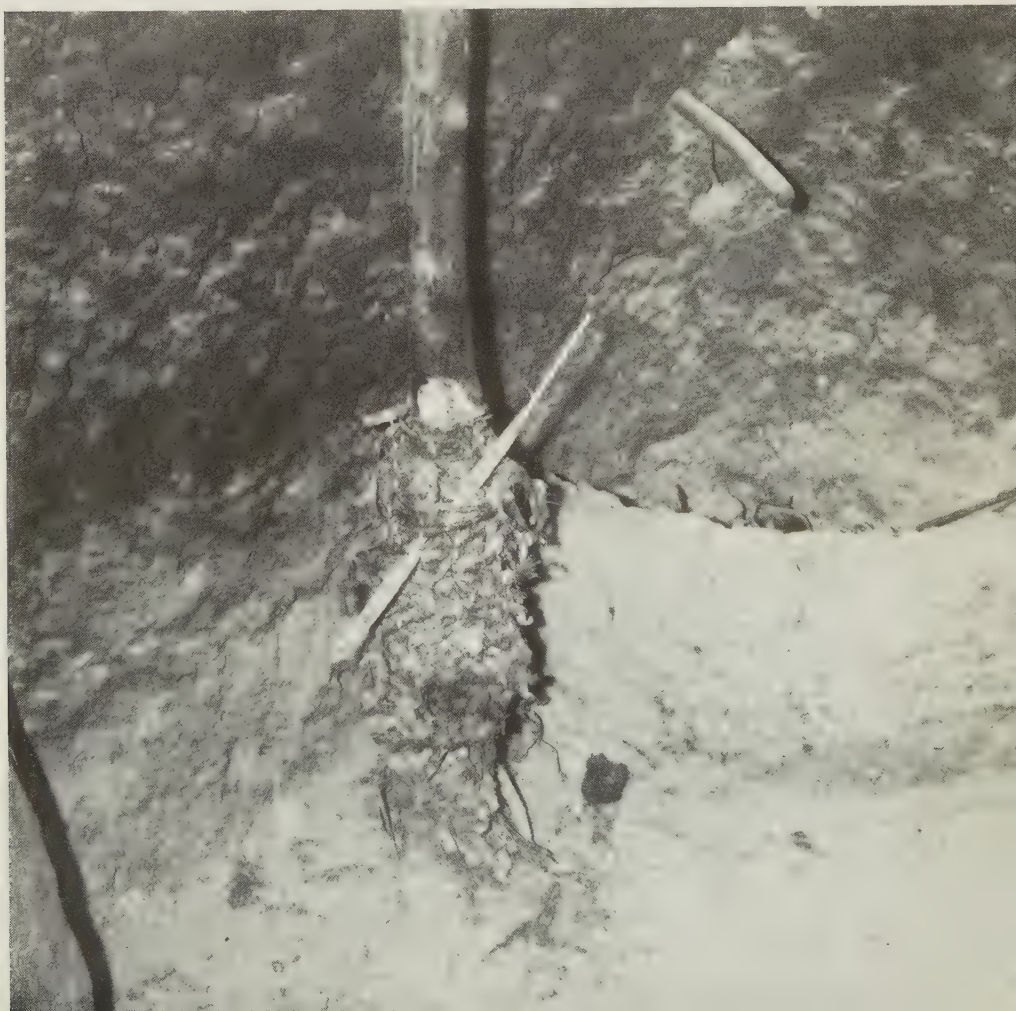


Planche IV – Autels de la communauté villageoise

– ***ho lo nyuhû,*** la tête du village : autel de fondation constitué par un cône de *banco* surmonté d'un bâton à touiller –symbolisant les activités féminines– et d'un fer de piochon –symbolisant les activités masculines– (cf. note (2) p. 164) (village de Lékuy)

– ***ho lo nâsya,*** les ancêtres du village : autour de l'un des poteaux de soutènement de la maison des ancêtres (***ba nâsya dû*** : lieu de sépulture des chefs de famille), sont enroulées les cordes ayant servi à entraver les chèvres offertes en sacrifice : glissé sous l'une des cordes, un épi de mil figure les prémices offertes lors de la dernière récolte (village de Sabwéra).

exigeante aux valeurs propres de leur société ; le conservatisme volontiers militant qui règne, depuis longtemps, au sein du village de Toukoro, s'est largement nourri de cette émulation culturelle entre les deux communautés ethniques.

3/ L'édification de la communauté bwa de Toukoro ; l'alliance conclue avec la communauté villageoise de Béna.

Les autorités communales mises en place après l'accession des immigrants à l'autonomie territoriale et politique entreprirent un certain nombre de démarches destinées à assurer, tant l'intégration communautaire des différents groupes familiaux, que l'insertion de la commune dans un réseau de relations extérieures à l'abri desquelles elle puisse s'affirmer et prospérer. Nous réservant de revenir longuement sur les différentes phases de cette construction -dont de larges pans demeurent intacts- nous n'évoquerons ici que l'instauration de liens étroits entre la communauté de Toukoro et les villages bwa de l'Est : Dissankwi, Solenso, Tié et surtout Béna. Une brève analyse de la nature et de la portée des relations établies avec ce dernier village permettra de mettre en lumière l'un des processus au travers desquels se réalise, en dépit de l'absence de tout pouvoir organisé supra-communal et du développement excessif de l'individualisme villageois, une certaine intégration politique régionale.

Enquêtant sur le groupe de communautés villageoises de dialecte Solenso *(ba pwesya)*, nous fûmes frappé par la constance avec laquelle nos informateurs de Dissankwi ou de Tié, interrogés sur les relations inter-communales régionales aussi bien que sur les caractéristiques de l'évolution socio-culturelle actuelle dans les différentes communautés villageoises, rapprochaient spontanément les deux communautés de Béna et de Toukoro : les informations fournies, quel fût le thème abordé, étaient aussitôt commentées comme s'appliquant indistinctement aux deux villages. L'enquête réalisée ultérieurement auprès des chefs de famille de Toukoro et de Béna fit apparaître que cette *complicité* entre les deux communautés, vécue intensément par les intéressés, était rapportée par eux au maintien, pendant plusieurs décennies, des échanges intercommunautaires inaugurés au moment de la mise en place de la communauté bwa de Toukoro.

Si l'on se reporte aux récits recueillis à Toukoro, il n'apparaît pas excessif d'affirmer que la communauté bwa de Toukoro s'est construite sur le modèle de la communauté de Béna : une telle procédure n'est pas exceptionnelle en pays bwa. Traditionnellement, une communauté villageoise naissante, en particulier lorsqu'elle se constitue à partir d'éléments familiaux disparates, est tout naturellement amenée -obligée où elle se trouve de multiplier les contacts et de conclure des alliances avec ses voisines les plus proches- à se fondre dans l'horizon institutionnel et culturel propre à l'ensemble régional dont elle aspire à faire partie : isolée, objet de la méfiance de ses voisines, elle ne saurait s'enraciner définitivement sur son nouveau territoire. Parfois, cette politique d'ouverture régionale, dont les manifestations concrètes attestent le caractère conscient, aboutit au choix d'une sorte de communauté tutrice ; d'où la constitution, pour peu que les circonstances s'y prêtent, d'un couple de communautés aux traits de personnalité communs, au destin étroitement lié.

Sans prétendre ici à une analyse que seul un exposé d'ensemble du fonctionnement des communautés villageoises permettrait de rendre féconde, notons que c'est à travers un contexte religieux essentiel -celui de *do*- que furent établies les relations de fraternité entre Toukoro et Béna.

Lorsque les immigrants bwa de Toukoro se furent constitués en commune, ils organisèrent l'*association* de *do*(1) qui, à travers les différents rituels collectifs et prestations communautaires, allait

. . . . . .

(1) *do*, dont nous avons tenté, dans deux articles publiés antérieurement (a), de cerner la *personnalité*, apparaît "la figure centrale de toutes les croyances profondes des Bwa" ; d'une part *do* assure, "par sa présence en brousse, son pouvoir sur la pluie, ses moyens de coercition sur la communauté humaine, le maintien de cet équilibre toujours menacé entre le règne naturel et le règne humain" ; d'autre part *do*, "moteur de la vie sociale et religieuse profonde de la communauté villageoise", commande l'organisation de la société en classes d'âge et, à travers elle, l'intégration communautaire des différents groupes familiaux. Chaque village possède son propre *do (ho lonyu do)*, matérialisé par l'hiérophanie la plus sacrée : le rhombe. Le *lonyu do*, pour ne faire qu'un avec le *do* des Bwa *(ba boobakwiya do* B), n'en participe pas moins, *personnellement*, à la vie de la communauté. De même, chaque village a sa propre association de *do : ho lonyu do nityoa*, B, les personnes du *do* du village ; ou *ba kosisya*, B, les gens des classes d'âge (l'ensemble des initiés).

a) Quelques notes sur la société de *do* chez les populations bwa du cercle de San, op. cité **24.**

b) Univers religieux et cohésion interne dans les communautés villageoises bwa traditionnelles, op. cité **26.**

contribuer au resserrement des liens entre les différentes familles et à la constitution d'un ensemble socio-économique *intégré*. Là encore, le rôle des immigrants de Madu allait être déterminant : il fut décidé que le *do* de Madu, devenu celui de la communauté immigrante (1), règnerait désormais sur le nouveau village.

Transportés, de nuit, par un chasseur de la famille Bayo, le rhombe et les différentes poteries et paquets sacrés furent déposés dans la salle la plus reculée (*de dodû*) de la maison de *do* (2)- elle-même construite au centre du village, près du puits de fondation-. L'une des pièces maîtresses de la construction communale était ainsi mise en place (3). Cependant Kabé Bayo, devenu *do(nyu)so* (prêtre du *do*), avait été vivement impressionné, à travers les récits que lui faisaient les forgerons Coulibali, originaires de Béna, par l'ordre et la discipline qui régnaient dans cette communauté villageoise. Des contacts furent pris, par l'intermédiaire des familles de Pwéré installées à Béna, avec les *dosâsya* (*propriétaires* du *do*) (4) de ce village ; ils se poursuivirent à la faveur d'invitations réci-

.....

(1) Le *do* de Tyèkwi avait été déposé, par les *propriétaires* du village, auprès du *do* de Lékoro (nous avons indiqué que la famille bwa possédant le commandement de Tyèkwi s'était réfugiée dans le village bobo de Lékoro).

Les immigrants de Muna, quant à eux, ne possédaient pas de *do* propre. Avant leur arrivée à Toukoro, ils se rendaient chaque année à Sèkéné (leur village d'origine, sur la rive droite de la Volta Noire), pour y participer aux cérémonies annuelles de *do* ; de même, leurs enfants étaient envoyés en stage dans ce village pour y suivre l'enseignement religieux et y subir les épreuves initiatiques.

Seuls, les immigrants de Pwéré, propriétaires du *do* dans leur hameau d'origine, étaient en mesure de disputer aux Bayo de Madu, l'honneur d'organiser la société de *do* dans la nouvelle communauté de Toukoro. Le village ne pouvant être dirigé que par un seul *do*, les gens de Pwéré *(pweresya)* acceptèrent que leur *do* fut subordonné à celui des gens de Madu (*madusya)*; au cours d'une cérémonie à laquelle n'assistèrent que les notables des deux groupes, le *do* de Pwéré fut déposé dans la nouvelle maison de *do* de Toukoro, côte à côte avec le *do* de Madu : dès lors, seul ce dernier fit entendre sa voix aux villageois de Toukoro...

Cependant, les immigrants de Pwéré obtinrent quelques compensations : bien qu'ayant été les derniers à s'installer dans le village, ils partagèrent désormais avec les gens de Madu la qualité de *fondateurs du village (ba lo maaBa;* les pères du village) : dans tous les récitatifs sacrés évoquant la naissance de Toukoro, les deux familles Bayo et Dao sont louées par les griots *sur un pied d'égalité* ; de même, il est interdit de prétendre, en public, que les *pweresya* sont arrivés à Toukoro *après* les *madusya* (comme c'est le cas très souvent en pays bwa, l'histoire *officielle* du village est élaborée et vécue sur un registre différent de celui de l'histoire *réelle)* ... ; par ailleurs, les deux familles Bayo *(madusya)* et Dao (*pweresya)* furent convenues que la charge de *doso tôkaro* (l'envoyé du prêtre du *do*, son suppléant lorsqu'il est empêché) serait exercée, héréditairement, par le chef de la famille Dao.

(2) Cf. p. 261 fig. 40, Plan de la maison de *do* de Toukoro.

(3) Lorsque le *do* de Madu eut été transporté à Toukoro, les paysans bwa rendirent un solennel hommage au baobab sous la protection duquel ils s'étaient placés lors de leur arrivée dans le village. Les intermédiaires divins *(ba nawɛ)* résidant dans l'arbre avaient, en accordant la santé aux paysans et en veillant à ce qu'ils obtiennent de bonnes récoltes, *montré leur cœur blanc (niinu ponu*, B : intérieur blanc ; *sîî ponu*, B : foie blanc) : les paysans, ne pouvant *ouvrir leur poitrine pour montrer leur cœur blanc*, offrirent des poulets blancs ; depuis cette date, le baobab est tenu informé de tous les événements heureux ou néfastes qui surviennent dans la communauté villageoise : c'est à son pied que sont déposées les prémices ; c'est lui qui accueille les premiers masques de feuilles (*boonukora)* qui ouvrent la nouvelle année, etc.

(4) Les *dosâsya* sont en nombre fixe dans chaque village : seules, les familles fondatrices et, par un système de cooptation à caractère plus politique que religieux, les familles les plus influentes de la commune, possèdent un représentant dans cette *classe* d'âge - la plus élevée dans la hiérarchie de l'association de *do* -. Les *dosâsya,* outre leurs attributions proprement religieuses -éducation des néophytes, surveillance des travaux communautaires liés aux différents rituels...- se réunissent en conseil (*ba dosâsya tyaa)* présidé par le *doso* et ayant à connaître de toutes les affaires économiques, sociales, politiques, religieuses pouvant mettre en péril la cohésion interne de la communauté villageoise. Il n'est pas rare que ce conseil, dont les décisions ne sont susceptibles d'appel que devant *do* lui-même, entre en conflit avec le conseil des anciens du village *(ba lonikîâ tyaa).* Etudiant l'organisation interne des communautés villageoises bwa, nous aurons à connaître longuement du partage, entre les deux conseils, des prérogatives et responsabilités communales ; ce partage, réalisé différemment selon la taille et la configuration sociologique des communautés, permet le libre jeu, au niveau de la construction villageoise, des deux tendances antagonistes opérant dans la pensée et la pratique sociales bwa : la phobie de toute hiérarchie autoritaire, le besoin d'intégration communautaire.

proques à certaines cérémonies et aboutirent, quelques années plus tard, à la conclusion d'une alliance socio-religieuse entre les deux villages. Les grandes lignes de cette alliance font apparaître l'étroite interpénétration des différents domaines au sein desquels s'exerce la coopération intervillageoise.

En associant la communauté naissante de Toukoro au village de Béna, Kabè Bayo formait avant tout le projet de mettre sur pied, à Toukoro, une organisation des classes d'âge qui, pour être du modèle de celle prévalant dans l'ancien hameau de Madu et dans la majorité des villages bwa de la région (1), n'en empruntât pas moins à celle de la communauté de Béna un certain nombre de traits originaux dont il est aisé de définir la finalité sociale : en multipliant, dans les programmes initiatiques (2) réservés à chaque classe d'âge, les tâches à caractère non exclusivement liturgique (3), les responsables de l'association de *do* de Béna avaient réussi, mieux peut être que leurs compatriotes des villages voisins, à assurer "cette continuité vécue du travail et du rite, de l'économique et du social, du quotidien et du cérémoniel" au travers de laquelle s'exprime et se bâtit la cohésion interne des communautés villageoises ; sur un plan plus pratique, le fonctionnement des classes d'âge de Béna, appuyé sur un *do* réputé fort (4) dans toute la région, assurait, à travers l'intégration des activités des différents groupes de travail familiaux et villageois, une coopération et une solidarité entre les cellules lignagères dont la commune de Toukoro, après des débuts difficiles, avait un besoin pressant (5).

L'alliance entre le *do* de Béna et le *do* de Toukoro fut réalisée par l'intermédiaire d'un échange de masques. Kabè Bayo, *doso* de Toukoro, céda à son homologue de Béna, le masque dénommé *wo kwenyuma* (B ; *celui qui est sorti de l'eau*) (6) ; cependant que les initiés de Béna appartenant au

. . . . . .

(1) Cf. pp. 255 - 259 tableau XIX : Nomenclature des classes d'âge dans quelques villages bwa (appartenant aux groupes *pwesya, nahatûsyo, dani*).

(2) Ensemble des tâches collectives que les initiés d'une promotion doivent accomplir avant d'accéder au grade supérieur dans la hiérarchie de l'association de *do*.

(3) A côté de travaux dont la définition même implique la finalité religieuse -culture du dah-fibre utilisé pour la confection de l'habit des masques, ramassage des prunes sauvages (Pourpatia birrea) servant à la fabrication d'une boisson rituelle, réfection des sanctuaires... - chaque classe d'âge est astreinte à des tâches qui, pour s'inscrire dans un programme obligatoire de prestations initiatiques, n'en relèvent pas moins d'un projet à caractère social : qu'ils cultivent dans les champs des *dosâsya*, qu'ils construisent un barrage de pêche ou encore qu'ils défrichent une brousse vierge, les initiés participent à cette entraide inter-exploitations qui est l'un des buts, en même temps que l'une des voies, de l'intégration communautaire.

(4) Sans tenter d'analyser ici la notion de *force divine* (*ho wâhû hweremu*, B ; *hweremu* : force ; *wâhû* : autel, *divinité*), l'une des catégories essentielles de la pensée et de la pratique religieuses bwa, notons que le respect qui est prodigué à une *divinité*, l'intensité du culte qui lui est rendu, sont fonction des *manifestations* de sa *force* (de sa *capacité d'agir* ; cf. G. Le Moal, op. coté 74, D ; p. 4), c'est-à-dire, en dernière analyse, de la réussite du *projet* qui fonde l'établissement de relations sacrificielles entre elle et le groupe humain *demandeur*. Que ce projet, dans le cas de *do*, réside dans la promotion, au niveau de la cellule villageoise, de formes de vie communautaire "élargie à tous les moments de la vie des individus et des groupes", explique que la réputation de *force* d'un *do* villageois se bâtisse sur la permanence et l'efficience, attestées par l'ordre et la paix sociales, mais aussi le *bonheur de vivre ensemble*, qui règnent dans le village, de cette intégration communautaire.

(5) Parlant de la mise en place des classes d'âge dans la communauté naissante de Toukoro, plusieurs informateurs nous affirmèrent qu'elle avait été rendue urgente par l'obligation où se trouvait Kabè Bayo de mettre fin aux querelles qui opposaient entre elles, de plus en plus fréquemment, les différentes familles bwa et à l'anarchie qui gagnait, peu à peu, tout le village de Toukoro.

(6) Cf. pp. 251-254 : Sur une *classification* des masques de *do*.
Le masque *kwenyuma* est -association d'un habit de feuilles (*wo koro boko*, B) prélevées sur le "plus vieux caïlcedrat de la brousse" et d'une tête (*wo koro nyu*, B) sculptée dans le bois- un masque hétérogène, à fonction double : il est masque de pluie (nature) et, à ce titre, apparaît à la période précédant immédiatement l'hivernage (il est alors accompagné d'un autre masque, *wo nyumunu koro*, représentant la terre) ; mais, il est également masque d'initiation (culture) et, à ce titre, préside aux ultimes rituels marquant, tous les sept ans, l'accession des sociétaires de *do* à un nouveau grade initiatique.

groupe d'âge des ***nyatwîBa*** (1) apprenaient à leurs pairs de Toukoro (***ba Bwîniloyara, ba Bwîniloyara kîâsya)*** (2), la confection et l'usage disciplinaire de la série de masques regroupés sous le nom générique ***ba kopwa*** (3). L'analyse de la personnalité et de la fonction des masques échangés situe les préoccupations des deux parties contractantes, le bénéfice qu'elles escomptaient, l'une et l'autre, de l'ouverture d'un dialogue ; et cette analyse, que nous ne pouvons qu'esquisser ici, n'est point si formelle que ses éléments signifiants ne se retrouvent, implicites, dans l'image que se font, aujourd'hui encore, de leurs alliés réciproques, les habitants de Toukoro et de Béna (4).

Vivant à l'écart des voies de passage, dans un paysage d'eau et de hautes futaies, passant une grande partie de la saison sèche à courir la brousse à la recherche de gibier et de poisson, connaissant les vertus de toutes les plantes médicinales mais sachant aussi manier le poison, les habitants de Toukoro passent encore, aux yeux de leurs alliés de Béna, pour vivre en contact étroit avec le monde naturel ; ayant souvent maille à partir avec les *propriétaires* de la brousse (***ba nawɛ, ba dôdoriya,*** B) (5), ils savent aussi s'en faire des alliés, obtenir d'eux des guérisons... Né directement de l'eau, faiseur de pluie, flanqué dans toutes ses sorties de son acolyte ***nyumunu koro*** (la terre), le masque ***kwenyuma*** représentait, pour les responsables de la société de ***do*** de Béna, cette connaissance et cette maîtrise des *choses de la brousse* (***hâ nyunuBesâ,*** B) qu'ils espéraient acquérir de leurs

. . . . . .

(1) Un aperçu sur l'organisation des classes d'âge dans quelques villages bwa appartenant aux groupes ***pwesya, nahatûsyo, dani*** sera donné ci-dessous. Très succintement, l'association de ***do***, organisée à l'échelon villageois, comprend, en dehors des enfants *baptisés* mais non encore initiés (cf. J. Capron, op. cité 24 ; pp. 114-116), trois groupes de sociétaires, chacun composé de deux classes d'âge.

- Les porteurs de masques de feuilles (premier cycle initiatique : acquisition des masques de feuilles, service actif de ***do***)
- Les porteurs de masques de fibres (deuxième cycle initiatique : acquisition des masques de fibres, service actif de ***do***)
- Les dignitaires de ***do***.

A Béna, le *groupe* d'âge des ***nyatwîBa*** rassemble les deux classes du second groupe groupe des porteurs de masques de fibres) ; ***ba natwîBa : ba nya (mu) twîBa,*** ceux qui préparent ***(twî)*** la bière de mil ***(nyamu)*** (la préparation de la bière de mil nécessaire à la célébration de certaines cérémonies collectives est l'une des prestations rituelles dues par les membres de cette classe d'âge).

(2) ***ba Bwîniloyara*** - première classe du deuxième groupe,
ba Bwîniloyara kîâsya - seconde classe du deuxième groupe,
[***ho Bwînilo,*** B, désigne, en langue sacrée, le second cycle initiatique (acquisition des masques de fibres),
ba yara : les hommes jeunes (par opposition à ***ba nikîâ*** : les vieux, les anciens),
ba kîâsya : les aînés.]

(3) La série de masques dits ***ba kopwa*** (masques de fibres homogènes) est composée de :
a) ***wo lanya*** (B, en langue secrète : la nouvelle femme),
b) ***wo parako*** (B, en langue secrète : celui qui chasse le malheur),
c) ***wo koponu*** (B, ***wo ko(ro) ponu*** : le masque blanc).

(4) Faut-il préciser que chaque communauté villageoise a sa personnalité propre dont les villages voisins prennent une vue qui, pour pratique qu'elle soit et modelée, tant par des stéréotypes commodes, que par des partis pris liés à la nature des rapports entretenus avec cette communauté, vaut d'être analysée par l'observateur. Elle éclaire bien souvent des traits de cette personnalité dont la perception, dans le cas d'un contact direct avec la communauté, se révèle malaisée ; de plus, elle introduit à une connaissance des modèles -tout à la fois sociologiques et affectifs- au travers desquels les paysans bwa pensent les relations inter-communautés.

(5) Ceux que l'on appelle communément les *génies* de la brousse -ils fréquentent d'ailleurs volontiers les villages- jouent un rôle important au niveau de la pratique religieuse individuelle (cf. J. Capron, op. cité 24 ; p. 83). Propriétaires des arbres et de la terre de brousse, ils vivent dans des villages, ont leurs propres autels, leurs champs, leurs troupeaux (les animaux sauvages). Ils forment ainsi une société parallèle à celle des hommes, mue par les mêmes impondérables ; aussi bien, les relations interindividuelles qu'ils établissent avec les hommes- ils se mêlent perpétuellement, et souvent sans y être invités, à l'existence de ces derniers- sont de l'ordre de l'imprévu et de l'improvisé : ils ont leur caractère, leurs humeurs et chaque homme peut voir, dans les événements heureux ou malheureux, anodins ou graves, qui parsèment sa vie quotidienne, un effet de leur intervention.

nouveaux alliés... Ne disaient-ils pas de ces alliés -et cette moquerie s'est conservée jusqu'à nos jours- qu'ils étaient semblables aux ***nidûsâsya***, ces *hommes porteurs de queue,* qui, aux premiers âges de l'humanité, vivaient dans l'eau ou dans la montagne (1).

Par contre, pour les notables de la communauté naissante de Toukoro, le village de Béna représentait, avons-nous déjà indiqué, un modèle de réussite d'une intégration communautaire à laquelle eux-mêmes aspiraient... Cette vision d'un village exemplaire, où *les cadets obéissent aux aînés, où les femmes elles-mêmes craignent la colère de* ***do*** (2), ne s'est pas altérée au long de plus d'un demi-siècle de contacts étroits entre les deux villages. Nous n'en voulons pour preuve que le trouble profond que jeta, parmi les anciens du village de Toukoro, la conversion à l'islam, en 1961, d'une fraction des ***doyara*** (les hommes de ***do***) de Béna : cette conversion ternissait une image de la société bwa longtemps donnée en exemple aux jeunes initiés de Toukoro... Masques de fibres nés du travail des hommes, matérialisant et actualisant, durant leur période de sortie (3), les interventions de ***do*** (4) dans les affaires sociales du village, les masques ***kopwa*** symbolisaient, aux yeux des responsables de Toukoro chargés de l'organisation des classes d'âge, la *force* de ce ***do*** de Béna dont la réputation était venue jusqu'à eux : l'analyse approfondie des fonctions assignées aux masques ***kopwa*** mettrait en évidence leur rôle dans la promotion et le maintien de conditions favorables à cette intégration communautaire dont ***do*** est à la fois l'origine et le garant ; ces masques, portés par les sociétaires ***Bwîniloyara*** et ***Bwîniloyara kîâsya*** (5) (approximativement les sociétaires de 28 à 35 ans et 36 à 42 ans), participent étroitement à l'encadrement des villageois de 25 à 35 ans, les plus prompts à se rebeller contre l'ordre établi, les plus engagés dans des aventures amoureuses ou matrimoniales susceptibles de dresser les unes contre les autres les familles du village. Les prestations en travail exigées des sociétaires, tant pour la fabrication des ***kopwa*** (culture du dah, rouissage, teinture

.....

(1) Les Bwa évoquent très souvent, dans des récits dont on ne saurait affirmer qu'ils font partie d'un mythe d'origine rigoureusement structuré, les premiers âges de l'humanité. Les hommes d'autrefois (***ba haarê nityoa***, B, ***bu haarêmu*** : *le temps d'avant*), ne connaissaient ni la mort, ni la vie en société (les représentants des deux sexes vivaient séparés ; l'institution du mariage n'existait pas et les enfants *n'avaient pas de père* ... Parmi ces hommes d'autrefois, les uns étaient des créatures de l'eau (***ba nyumu nityoa***, B : les hommes de l'eau, ou encore ***ba nityoa biya***, B : les hommes noirs) ; les autres habitaient la montagne (***ba boonu nitoyao*** B : les hommes de la montagne, ou encore ***ba nityoa mwîya***, B : les hommes rouges) ; les premiers vivaient uniquement de produits de cueillette (***hâ Bwîsiâ dîlo*** B : la nourriture des arbres) ; les seconds chassaient, guidés, dans la poursuite du gibier, par le chat (***wo nuko***, B)... Mais, tous étaient munis d'un appendice caudal (***de dû***, B) dont la perte, consécutive à la découverte d'un *médicament* (***bu yeremaro tînu***, B : le *médicament* du *changement*), allait marquer, pour l'humanité, le début d'une ère nouvelle... (***ba haarê nityoa kɛkaro*** : la *séparation* des hommes d'autrefois).

(2) Nous avons évoqué déjà l'instabilité matrimoniale qui règne en pays bwa (cf. ci-dessus pp. 144-145 ; cf. également : J. Capron, op. cité **25** ; pp. 67-95). L'ancienneté de ce phénomène explique que, de tout temps, la réputation d'un village -son honneur, ***bu yêlemu*** - ait tenu, pour beaucoup, au comportement matrimonial de son élément féminin.

(3) Période qui commence après le battage collectif du petit mil (courant février) et se termine à la récolte du maïs hâtif (fin septembre). C'est la grande saison sociale - ***ho lonyu lokôle Besâ*** : les rituels (***Besâ***) de *défrichement* de l'année (***lokôle***) par la *tête du village* (***lonyu***) -, celle qui voit se dérouler tous les grands rituels religieux, toutes les fectivités et réjouissances publiques, celle où le groupe villageois atteint à son plus haut degré d'intégration sociale et religieuse.

(4) Faut-il souligner ici que le masque, qu'il soit déposé dans la maison de ***do*** ou porté par un initié, participe, selon des modalités dont il n'est pas possible de traiter ici, de la personne de ***do*** ... Dès lors qu'il a revêtu l'habit de feuilles ou de fibres, "l'initié cesse d'être un homme : toutes les relations qu'il entretenait avec ses parents, ses amis, sont suspendues ; la parole, attribut de la condition humaine, ne lui appartient plus : il ne fait plus entendre que le cri de ***do***..." (J. Capron, op. cité **26** ; p. 86) ; ***do***, seul, est responsable des actes des (porteurs de) masques : le moment religieux le plus important de toute apparition des masques de fibres -ceux-là même qui sont les agents actifs de l'intervention de ***do*** dans les affaires du village- est celui où le prêtre de ***do***, en présence de ***do*** lui-même, sacrifie sur ces réceptacles de la volonté de ***do***.

(5) Cf. pp. 255-259, Tableau XIX: Nomenclature des classes d'âge dans quelques villages bwa.

des fibres, confection des armatures...) que pour leur acquisition initiatique (culture du *haricot de l'initiation,* corvées dans les champs des ***dosâsya*** , chasses et pêches collectives...) (1), mobilisent les énergies physiques durant de longues années... Par ailleurs, les ***kopwa*** interviennent, en qualité de *gardiens de la paix* , chaque fois que l'ordre public est menacé -en particulier au cours des festivités qui marquent la célébration des rituels de ***do*** et qui, s'accompagnant de force consommation de bière de mil, dégénèrent parfois en querelles de cabaret- ; de même, ce sont les ***kopwa*** qui sont chargés du fouettage public des initiés coupables d'adultère à l'intérieur du village ou de manquements graves à la discipline villageoise ou familiale...

L'énoncé même des préoccupations qui guidaient les notables de Toukoro dans leurs démarches auprès de leurs homologues de Béna, tout autant que l'analyse des tâches confiées aux masques échangés, montrent avec évidence que l'alliance religieuse conclue entre les deux villages s'inscrivait dans un projet beaucoup plus vaste de coopération socio-politique ; déjà, l'étroite correspondance établie entre l'organisation des deux associations de ***do*** -modalités identiques de progression initiatique, utilisation des mêmes masques sociaux... - multipliait les occasions de rencontre et de définition d'une politique villageoise commune : avant le début de la nouvelle année, les ***dosâsya*** se réuniraient pour fixer ensemble le calendrier des grands rituels de saison chaude ; ce serait l'occasion de faire le point sur la situation intérieure respective des deux communautés (2), d'examiner les problèmes particuliers se posant à chacune d'elles ; il était même prévu que la nature des amendes ou corvées infligées aux sociétaires pour inconduite religieuse ou sociale (3) serait déterminée d'un commun accord... Quelques semaines plus tard, à l'occasion des grandes festivités villageoises- célébrées à des dates différentes dans les deux villages- des invitations réciproques seraient lancées, chaque classe de sociétaires du village en fête accueillant une délégation de *condisciples* du village invité... De même, chaque année, après que les dernières récoltes aient été engrangées, lorsque serait venu le temps des luttes sportives inter-villages ***(hâ losâ twɛBamu dwînu)***, les habitants des deux villages se réuniraient et leurs champions se mesureraient (4). De telles rencontres, organisées en ces moments privilégiés où la communauté villageoise trouve, dans la liesse des jeux, des danses, des repas communiels, l'une de ses raisons et manières d'être essentielles, ne manqueraient pas de stimuler, avec la complicité des cadres d'autorité des deux villages, une émulation permanente entre classes d'âge homologues, émulation bien propre à renforcer la cohésion interne des deux communautés...

Tout aussi important apparaît l'échange matrimonial inséré dans l'alliance religieuse conclue entre les deux villages : sept jeunes filles de Toukoro -choisies dans chacune des sept familles du village- furent fiancées à des cultivateurs de Béna : la première fille née de chacune de ces unions serait donnée en mariage, le moment venu, à l'une des familles de Toukoro. Dans une société où l'instabilité matrimoniale a, de tout temps semble-t-il, constitué une menace à la cohésion des groupes domestiques aussi bien que des communautés villageoises, l'instauration d'un courant d'échanges matrimoniaux entre villages unis par des liens socio-religieux constamment sollicités et réaffirmés, constitue une sorte d'assurance mutuelle contre les dangers de crise matrimoniale aiguë. La *parenté* (5) qu'instaurait, entre les habitants de Béna et ceux de Toukoro, l'échange de masques de ***do***,

.....

(1) Cf. pp. 336-343, Tableau XXVI: L'organisation du travail, exemple du village de Toukoro.

(2) Cette situation est analysée et commentée par le chef de village dans le discours qu'il tient aux villageois le jour de l'ouverture de la nouvelle année - ***ho lokôle bianu hwekaro*** : le *tri* (***hwekaro***) des problèmes (***bianu***) (posés par) le *défrichement* de l'année (***ho lokôle***).-

(3) La nature des amendes varie : bière de mil à fournir à l'occasion de la célébration de certains rituels, cauris destinés à des sacrifices, sel utilisé pour la préparation des repas communiels... Les corvées, elles aussi, sont multiples : cueillette en brousse des fruits de gounan (Pourpatia birrea) ou de raisinier (Lannea microcarpia) nécessaires à la fabrication des boissons rituelles de ***do*** ; nettoyage de certains lieux sacrés ; prestations en travail dans les champs des ***dosâsya***, etc.

(4) Ces tournois sportifs n'ont cessé qu'en 1949.

(5) Parenté dite ***barimu*** ; cf. pp. 239-240.

garantissait que les mariages contractés à l'intérieur de cette communauté élargie offriraient une résistance plus grande aux aléas de la vie conjugale : d'une part, *les affaires de femmes* (*de nyamwi*: l'action de rechercher les faveurs de l'épouse d'autrui, l'adultère) sont rigoureusement proscrites entre villages *parents à amusement* et punies avec la même rigueur que celles survenant à l'intérieur d'une communauté villageoise (1) ; d'autre part, en multipliant les occasions de contact entre la femme exilée dans le village de son époux et ses parents et amies d'enfance, l'alliance socio-religieuse entre villages contribue à atténuer ce dépaysement de la jeune épouse qui est souvent à l'origine de l'abandon du domicile conjugal (2).

Bien d'autres aspects de l'alliance scellée entre les villages de Béna et de Toukoro mériteraient d'être étudiés ; du moins, cette brève analyse ouvre-t-elle la voie, tant à un recensement des domaines dans lesquels s'exercent les relations de coopération entre communautés villageoises, qu'à une approche des nécessités qui fondent cette coopération.

Une seule conclusion retiendra ici notre attention -elle rend compte de la communauté de destin qui, tout au long de la période coloniale, a uni les villages de Béna et de Toukoro- : toute alliance entre deux villages, quelles que soient sa forme et sa destination premières, débouche très généralement sur des échanges intercommunautaires étendus à tous les domaines de la vie sociale. Cela ne saurait surprendre de la part d'une société pour qui la pratique sociale s'identifie, en toutes circonstances, à l'établissement de rapports concrets entre individus et entre groupes ; que, pour tout ce qui touche aux relations entre communautés villageoises, ces rapports ne soient jamais limités à un domaine particulier des échanges sociaux, que, par voie de conséquence, soient multipliées les occasions de rencontre et de communion entre alliés... il faut voir là une conséquence de la volonté de favoriser cette *intimité d'existence* hors de laquelle il n'est pas, pour les Bwa, de rapports sociaux *véritables*.

Notre évocation de la formation de la communauté villageoise de Toukoro s'achève sur cette analyse de l'alliance conclue entre Toukoro et Béna ; cette alliance apparaît aujourd'hui encore, aux descendants des immigrants de Madou, Tyèkwi, Muna..., l'évènement majeur des premières années d'âge de leur village ; il n'est pas de moment difficile dans la vie de la commune où elle ne soit évoquée par le chef de village et les anciens ; sa charge affective est telle que l'on peut se demander si la récente conversion à l'islam de villageois de Béna -nous avons dit le trouble qu'elle avait provoqué dans les esprits- ne va pas ébranler une construction communautaire demeurée intacte sous les coups de boutoir de l'ordre colonial. Pour l'ethnologue, cette alliance d'un village naissant et d'un *aîné* solidement établi dans sa réputation, illustre certains aspects de la promotion d'une société villageoise intégrée : le choix d'un modèle régional, la recherche d'appuis extérieurs, le recours à

.....

(1) En particulier est appliquée, dès lors que l'homme et la femme coupables d'adultère appartiennent respectivement à l'une et l'autre des communautés villageoises alliées, la sanction la plus redoutée des délinquants : le fouettage public par les masques de *do*.

Par contre, dans le cas de relations adultérines avec une femme appartenant à un village non allié -relations se terminant assez souvent par l'enlèvement de la femme-, non seulement cet acte n'est pas soumis à sanction de la part des tribunaux du village auquel appartient le fautif mais encore celui-ci bénéficie-t-il, en cas de besoin, de la protection de ses concitoyens. Avant la période coloniale, les luttes armées qui éclataient, périodiquement, entre villages bwa, avaient fréquemment pour prétexte, sinon pour origine, l'enlèvement d'une femme : dans ce cas, en effet, la commune à laquelle appartenait le responsable de l'enlèvement, prenait fait et cause pour son ressortissant ; lorsque celui-ci tombait dans une embuscade tendue par les habitants du village de la femme, ses concitoyens tentaient, par tous les moyens, de le venger ; ce qui déclenchait inévitablement les hostilités.

(2) Lorsqu'elle se marie hors de son village natal, la femme bwa, malgré la diversité des structures d'accueil mises en place, vit longtemps en *étrangère*, tant au sein de sa belle-famille, qu'au sein de sa communauté villageoise d'adoption (les Bwa disent d'elle qu'elle n'a pas de *maison* ; son isolement est tel, durant les premières années de mariage, qu'elle n'a souvent d'autre mobile immédiat, abandonnant son époux et rejoignant son village natal, que de retrouver la chaleur d'une famille et d'une communauté de compagnes de même âge.

Les Bwa ont conscience de cet arrachement existentiel que vit la jeune épouse loin de son village natal : aussi ne s'opposent-ils jamais à ce qu'elle fasse, durant les premières années de mariage de fréquents et longs séjours dans sa famille.

l'émulation intercommunautaire... Pour les habitants de Toukoro, cette alliance-programme représente, par son contenu idéologique (en particulier, les valeurs d'entraide et de fraternité attachées au fonctionnement des classes d'âge), les *tables de la loi* de leur communauté villageoise natale ; elle est le catéchisme que l'on apprend aux enfants et qui vaut engagement vis-à-vis des ancêtres ; elle est le code de vie *national* auquel se réfèrent sans cesse les anciens.

Nous aurons à connaître des facteurs qui rendent compte de la fidélité des habitants de Toukoro au modèle communal et surtout aux formules d'intégration communautaire privilégiées par les fondateurs du village. Du moins, peut-on souligner ici, tant les difficultés que rencontrèrent Kabè Bayo et les responsables des groupes immigrants pour amener à la conscience communale des paysans réunis à Toukoro par *le hasard de l'histoire,* que la lucidité, proprement sociologique, avec laquelle ils abordèrent ces difficultés ; les démarches entreprises à Béna, les choix raisonnés faits entre les différentes formules possibles, portent témoignage d'une attitude concertée face aux problèmes de promotion d'une société villageoise intégrée.

La communauté villageoise de Toukoro -elle offre aujourd'hui le visage, un peu sévère, d'une société dont l'intégrisme culturel semble hérité d'un lointain passé- est née, pourtant, il y a moins d'un siècle. Nous avons vu des paysans bwa, privés de toute tradition familiale ou politique commune, s'écarter de la communauté bobo qui les avait accueillis, prendre conscience de leurs problèmes internes, se forger, par un retour aux valeurs de leur culture *nationale,* une conscience collective de l'oeuvre à entreprendre. Que cette oeuvre ait pu être menée à bien -dans un contexte historique particulièrement défavorable-, que la communauté villageoise de Toukoro ait pu acquérir, en quelques dizaines d'années, une cohésion interne comparable à celle de communautés depuis longtemps implantées sur leur territoire, ces deux faits doivent être rapportés à la longue pratique, par les paysans, du *jeu de la construction communale* (intégration de migrants à un village déjà existant ou création d'un nouveau village) ; ils mettent en lumière l'un des aspects essentiels du concept de communauté villageoise, tel qu'il opère dans la construction sociale bwa : la communauté villageoise est moins vécue dans sa continuité historique -son passé fût-il *sollicité* souvent- que reconstruite quotidiennement, dans l'immédiat de l'action et des *sensations.* En d'autres termes, le paysan bwa n'est point si attaché à son village natal, à la terre de ses ancêtres... qu'il ne conserve vis-à-vis du présent de cette communauté villageoise au sein de laquelle il vit et aux activités de laquelle il participe, une liberté de jugement qui, le cas échéant, le poussera à vivre dans une communauté d'adoption sa vie de villageois.

Une telle liberté de jugement du citoyen rend compte des démarches initiales des fondateurs de Toukoro ; leur souci de profiter de l'expérience de leurs plus proches voisins, leur application à se doter d'une *constitution* villageoise conforme à un modèle régional, illustrent un comportement largement répandu chez les cadres d'autorité de la société bwa : il y a chez ceux-ci, inséparable de cette lucidité sociologique que nous évoquions plus haut, un besoin permanent de justifier leurs options, d'effacer de leurs décisions tout ce qui pourrait apparaître lié à la poursuite d'une politique *personnelle...* Les Bwa, nous avons tenté de le montrer à travers l'exemple de la formation de la communauté villageoise de Toukoro, pensent leur société autant qu'ils la vivent. Que cette sensibilité extrême aux problèmes d'organisation et de fonctionnement du village mais aussi, de l'*église,* du groupe familial, de l'exploitation..., auxquels ils appartiennent, ait trouvé matière à s'exercer et à s'affiner dans les soubresauts de la période coloniale, ne saurait faire oublier qu'elle est un trait de caractère de l'homme social bwa. Cet homme, perpétuellement divisé entre son refus de l'arbitraire, sa méfiance vis-à-vis de toute autorité, et son besoin de vie communautaire totale, se laisse aller volontiers à la controverse, voire à la polémique politiques. D'où cette difficulté d'être et de durer de toute construction sociale ; d'où, aussi, cette fidélité aux valeurs profondes de leur culture, de ces *paysans villageois,* qui, à tout instant, choisissent librement d'être ce qu'ils sont.

LE VILLAGE DE DISSANKWI

LE MILIEU NATUREL

Le village de Dissankwi, à la même latitude que Sabwéra et Toukoro, est situé à l'Est de ces deux communautés, dans la plaine de piémont de la Volta Noire (rive gauche). Groupant 546 habitants, il appartient, administrativement, au canton de Solenso (subdivision de Solenso, cercle de Nouna) .

Implanté à la cote 303 mètres (1), le village est construit sur une ondulation de terrain à peine perceptible, recouverte de sols gravillonnaires. Au Sud-Est et à l'Est du territoire communal, quelques buttes peu élevées annoncent le massif du Gboué ; celui-ci, qui s'allonge parallèlement à la vallée de la Volta Noire, sur une vingtaine de kilomètres, impose au réseau hydrographique un tracé particulier (2) ; les cours d'eau intermittents qui, sur trois côtés, entourent le village de Dissankwi, appartiennent au bassin supérieur de la rivière dénommée Voun Houn sur les cartes ; cette rivière, qui coule d'abord selon une direction générale Sud-Ouest - Nord-Est, parallèlement à la Volta Noire, contourne, vers l'Ouest, le massif du Gboué avant d'aborder une courbe qui la conduira, après un long détour, jusqu'à la Volta Noire. Géographiquement, Dissankwi tourne le dos au fleuve, distant à peine d'une vingtaine de kilomètres. Les habitants du village, intéressés surtout à la mise en valeur agricole des plaines de remblaiement des affluents du Voun Houn, ne participent qu'occasionellement à l'exploitation des ressources naturelles de la vallée de la Volta Noire (chasse et pêche).

Situé sur l'une de ces étendues planes où rien n'accroche le regard, au centre d'un espace agraire soigneusement organisé, Dissankwi apparaît le village type de l'intérieur du pays bwa. C'est dans l'histoire que se dessine le visage particulier qu'il offre aujourd'hui à l'observateur.

LE MILIEU HISTORIQUE

Alors que les communautés villageoises de Sabwéra et Toukoro ne comptent, respectivement, que 170 et 177 habitants, le village de Dissankwi atteint 546 habitants : encore doit-on ajouter que, sans la grave crise démographique qu'elle traverse depuis un demi-siècle, la population de Dissankwi serait supérieure à un millier de personnes. L'évocation de la fondation de Dissankwi nous amènera donc à poser, en termes encore très généraux, le problème de l'existence de plusieurs types de communautés villageoises bwa : le village-hameau, le village-métropole régionale, le village de regroupement. Une remarque préalable, que nous avons déjà formulée (3), mérite d'être reprise ici et développée : elle concerne l'utilisation du qualificatif hameau. Si l'on s'en tient à l'acception courante du terme : réunion de quelques maisons rurales séparées du centre administratif de la commune (4), il ne se rencontre pas de hameau en pays bwa : l'existence d'écarts est incompatible avec les nécessités de l'intégration communautaire (5) ; par ailleurs, le refus de tout centralisme politique ou adminis-

. . . . . .

(1) Cf. p. 185, fig. 29, Etudes monographiques : Dissankwi ; Présentation régionale ; Croquis du relief.

(2) Cf. pp. 6-8 ; La vallée de la Volta Noire : relief, hydrographie, sols (particulièrement p. 7).

(3) Cf. note (2), p. 87.

(4) Nouveau Petit Larousse Illustré, édit. 1959 ; p. 417.

(5) On ne saurait évoquer, pour rendre compte de la concentration de l'habitat en pays bwa, les seuls impératifs de sécurité. Si ceux-ci ont pu jouer un rôle autrefois, il n'en demeure pas moins que l'établissement, depuis plus d'un demi-siècle, de la *paix française* n'a amené aucun changement dans la configuration de l'habitat : celle-ci est intimement liée, depuis longtemps, au *paysage social*.

tratif rend compte que tout nouvel établissement humain a vocation à s'ériger, dès sa fondation, en communauté villageoise autonome (1).

Cependant, par souci de ne pas alourdir, par l'utilisation répétée d'expressions composées ou de périphrases, la terminologie adoptée dans les études d'ethnologie bwa, nous avons retenu le terme hameau pour désigner ce qui apparaît, en fait, une *communauté villageoise de faible étendue,* un *village - hameau* : village, par le statut politique (commune indépendante) et l'intensité des échanges communautaires internes (2) ; hameau, par la configuration sociologique et le chiffre de la population. Il nous appartiendra de déterminer si le hameau, ainsi défini, correspond à un type stable de communauté villageoise, ou s'il ne représente qu'un moment dans la croissance naturelle de la cellule villageoise ; de même, devrons-nous examiner la possibilité de fonder, statistiquement, les limites démographiques (nombre d'habitants) et structurelles (nombre de cellules socio-économiques) du village-hameau. Du moins, cette parenthèse aura-t-elle permis d'écarter de la notion de hameau -rapportée à la société bwa- tout ce qui, en elle, peut faire songer à une intégration de l'établissement humain dénommé hameau dans une unité administrative ou politique plus vaste. Ajoutons que l'adoption du nom hameau nous a été suggérée par l'analyse de la terminologie bwa ; celle-ci, en effet, comporte un terme descriptif pour désigner un village de petite taille : ***ho loyi*** (B, pl. ***hâ loya***) ; ce nom composé fait référence, tant à la personnalité sociologique (***ho lo***, B, la communauté villageoise) qu'à la taille (***yi***, B, petit) de l'établissement humain qu'il désigne.

1/ Du hameau de Dissankwi au village de Dissankwi

Village très ancien -il est impossible de déterminer, même approximativement, sa date de fondation-, Dissankwi ne comptait, vers le milieu du XIXème siècle, que quelques lignagnes (3) ; trois d'entre eux se sont maintenus jusqu'à nos jours : le lignage fondateur (actuel lignage Yézouma Coulibali) (4), originaire d'un hameau disparu, Bura, situé à environ trois kilomètres au Nord de Bin (5) ; deux lignages Bayé, originaires d'un hameau dont les intéressés savent seulement qu'il était implanté au Nord-Est de Dissankwi, à proximité de Dupwina et Sèkéné (actuels lignages Wélofin Bayé et Tamou Bayé). Nul ne sait ce qu'il advint des autres lignages installés, à cette époque, à Dissankwi ; les vieillards se contentent d'en affirmer la présence, très ancienne, dans le village, sans pouvoir les nommer, ni préciser les circonstances de leur disparition : émigration, extinction, intégration aux autres lignages du village.

Au voisinage immédiat de Dissankwi étaient installés deux hameaux : Bomo (Sud-Est), Nâkokwi (Ouest) dont sont respectivement originaires les actuels lignages Tankani Coulibali et Pangani Coulibali. La proximité des hameaux de Dissankwi, Bomo et Nâkokwi, le partage par les trois lignages fondateurs,

. . . . . .

(1) L'installation de demeures permanentes hors des limites de l'espace construit communal -limites constituées par l'enceinte du village ou, le cas échéant, du quartier- est inséparable du projet de fondation, par le groupe social intéressé, d'une nouvelle cellule villageoise. Le fait, fréquent autrefois, que les *émigrants* se fixent sur des terres incluses dans le territoire communal, voire même qu'ils implantent leurs habitations à quelques kilomètres seulement de leur ancien village, ne doit pas masquer la portée politique de leur démarche. Il y a, à proprement parler, abandon du foyer communal : que cet abandon se fasse avec l'accord des autorités communales, que le nouvel établissement créé demeure, durant ses premières années de croissance, sous la dépendance foncière et dans l'orbite politique du *village-mère,* démontre simplement que le départ des émigrants n'est pas consécutif à un conflit interne majeur, bien plutôt qu'il correspond à un besoin d'essaimage d'un village parvenu à un point critique de saturation démographique.

(2) "Un gros groupement à faible organisation communautaire est à peine un village ; un plus petit groupement à vie communautaire rigoureuse... peut être déjà un village". M. Derruau, Précis de Géographie Humaine, Paris, A. Colin, 1961, 572 p., nombr. ill. ; p. 325.

(3) Leur nombre exact n'a pu être déterminé.

(4) Cf. Tableau XIV, p. 191 : Composition sociologique du village de Dissankwi.

(5) Cf. fig. 32, p. 189, Le regroupement des villages - hameaux, groupe ***pwesya***.

fig. 31

Carte ethnique

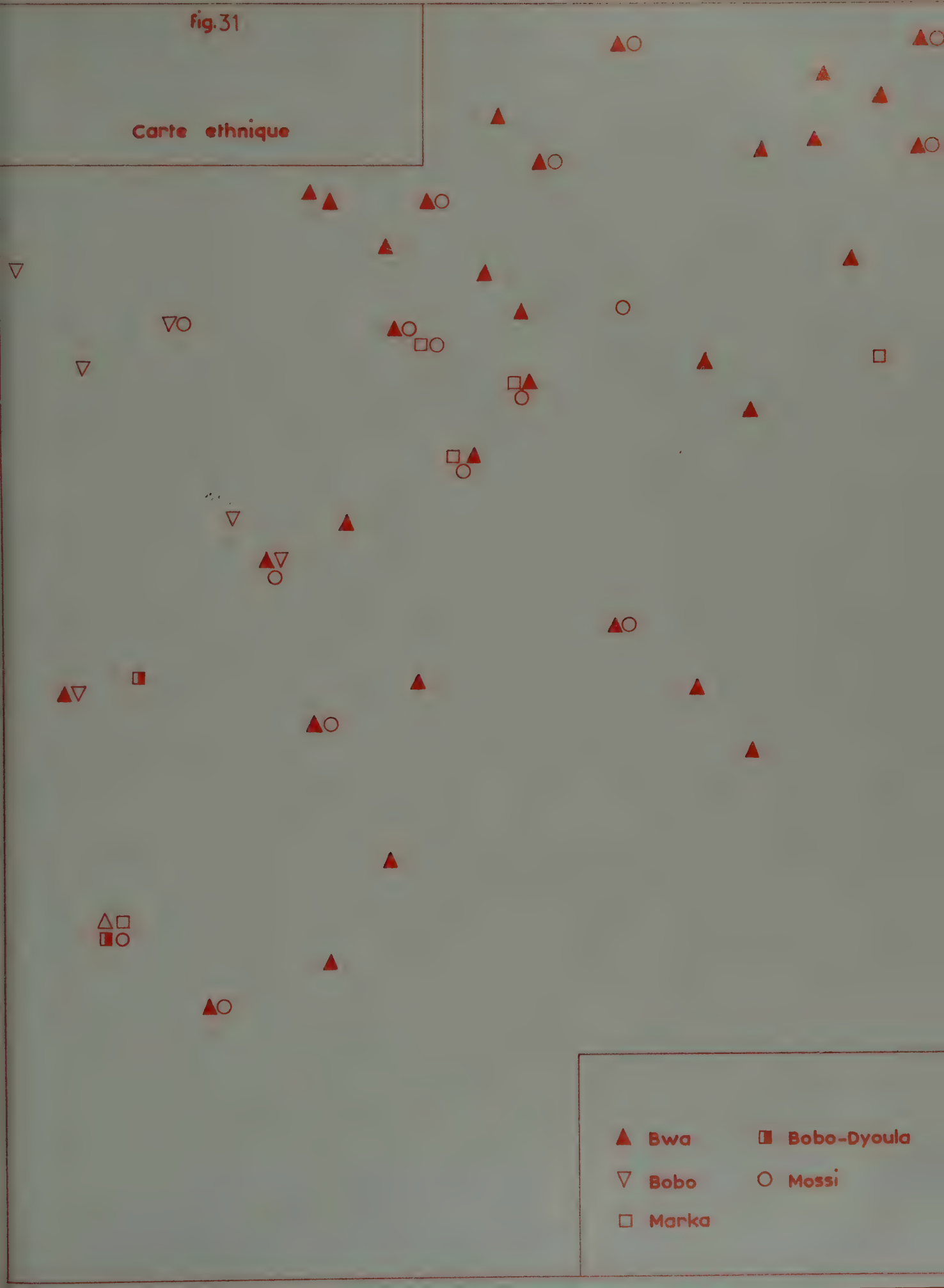


fig.31
Carte ethnique
Bwa
Bobo-Dyoula
Bobo
Mossi
Marka

fig. 30

Carte du peuplement

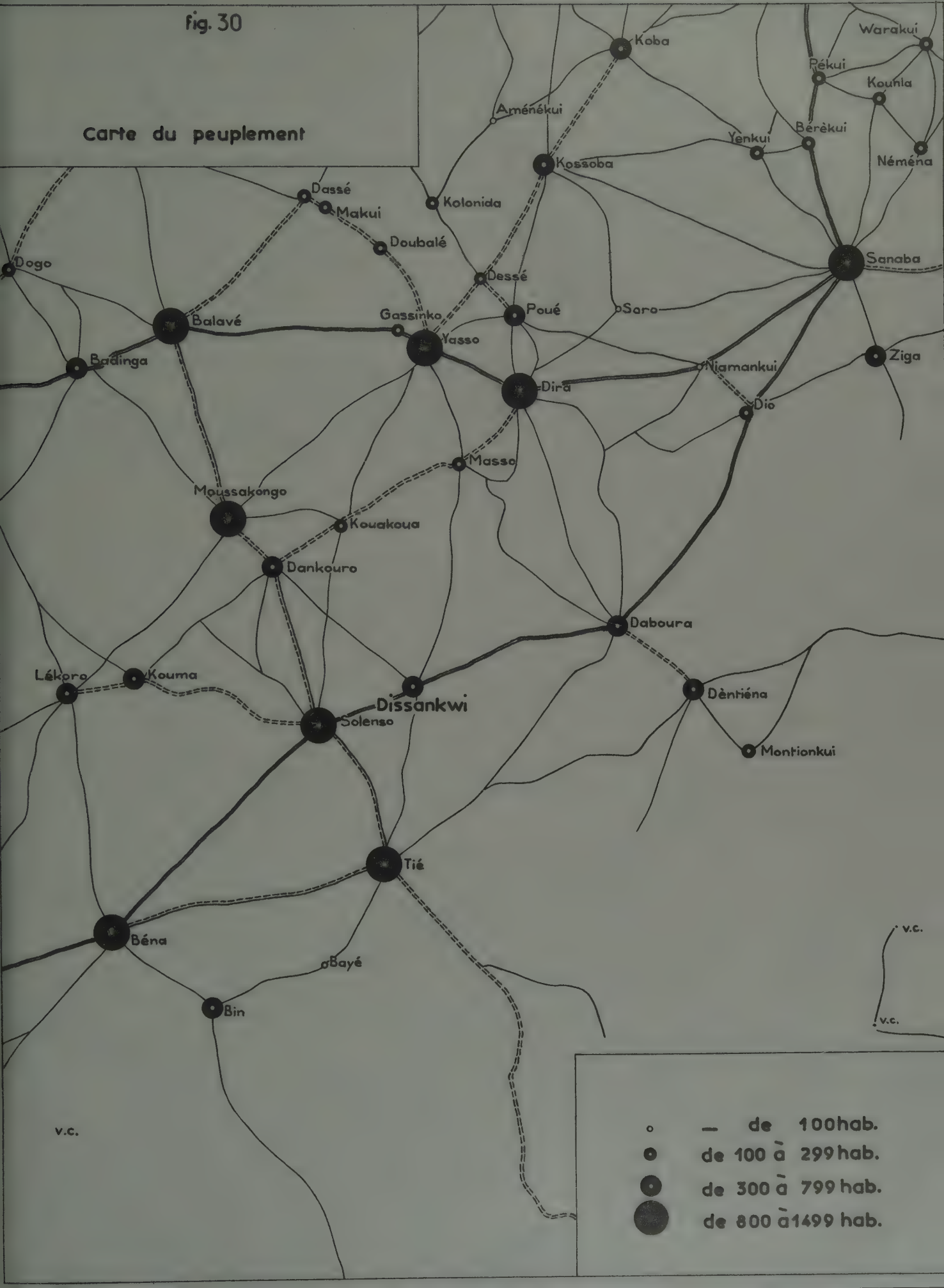


fig. 30

Carte du peuplement

Warakui
Koba
Pékui
Kouéla
Amérékui
Bérékui
Yenkui
Kossoba
Némména
Kolonida
Dassé
Makui
Doubalé
Sanaba
Dogo
Dessé
Pouré
Gassinko
Balavé
Vasso
Badinga
Ziga
Niamankui
Dira
Dio
Massa
Moussakonga
Kouakoua
Dankouro
Dabouna
Kouma
Lékoro
Dénniéna
Dissankui
Solenso
Monnionkui
Tié
Béna
Bin
v.c.
v.c.
v.c.

o — de 100hab.
o de 100 à 299hab.
de 300 à 799 hab.
de 800 à 1499 hab.

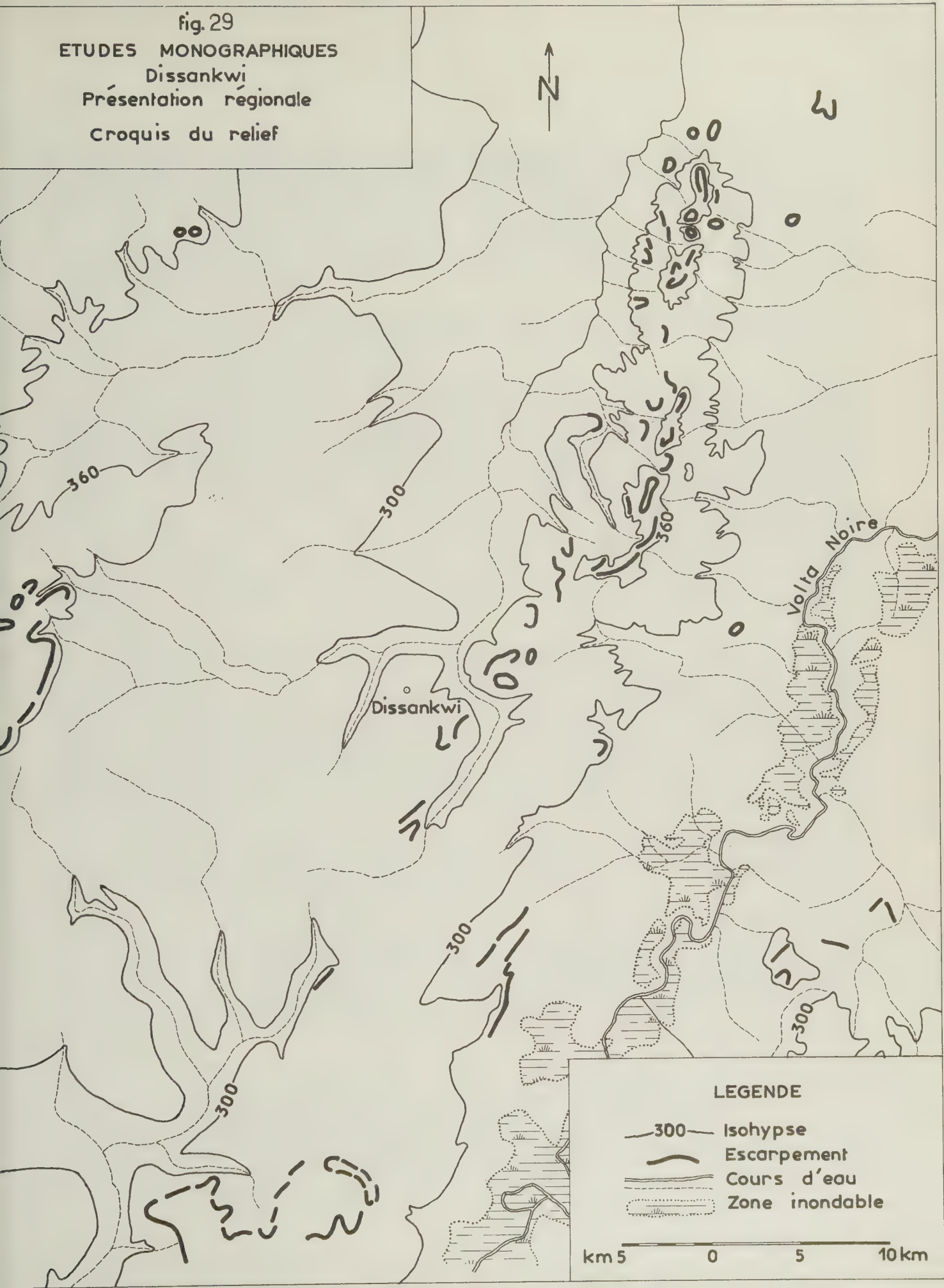
fig. 29

ETUDES MONOGRAPHIQUES

Dissankwi

Présentation régionale

Croquis du relief



du même patronyme (Coulibali), le maintien, jusqu'à une date récente, d'un interdit de mariage entre les trois lignages Coulibali, enfin l'examen des modalités traditionnelles d'éclatement des cellules villageoises, laisseraient supposer un essaimage ancien du lignage Coulibali de Dissankwi et la fondation, par les émigrants, des hameaux de Bomo et Nâkokwi. Les informations recueillies n'infirment, ni ne confirment, cette hypothèse. A la question : "les *propriétaires* (*sya*,B) de Bomo et Nâkokwi étaient-ils originaires de Dissankwi ?", les intéressés répondent par un "peut-être" indifférent, agrémenté de considérations sur l'ancienneté de ces événements et le mutisme de leurs pères relativement à leurs ancêtres lointains.

Du moins, cette probabilité de l'essaimage ancien de Dissankwi permet-elle de poser le problème du type d'implantation ancien des établissements humains en pays bwa et de son évolution durant la période troublée qui a précédé la colonisation.

A s'en tenir aux informations recueillies dans les villages bwa ***pwesya*** et bwa ***nahâtûsyo*** de la rive gauche de la Volta Noire, la configuration sociologique des communautés villageoises actuelles résulte, dans la majorité des cas, d'un mouvement de concentration des établissements humains qui s'est étalé tout au long du XIXème siècle. La carte de regroupement des hameaux que nous avons établie -pour les seuls villages appartenant au groupe bwa ***pwesya*** (1)- permet de mettre en lumière l'ampleur du mouvement. Sept villages sont implantés, actuellement, sur le territoire bwa ***pwesya*** ; ils sont composés, en majeure partie, de lignages originaires de hameaux abandonnés, implantés autrefois sur ce même territoire ; le nombre de ces hameaux peut être évalué assez exactement ; trente sept -ceux dont les anciens occupants se sont réfugiés dans des villages proches- ont été localisés ; l'existence de neuf autres est attestée par des souvenirs collectifs suffisamment précis et concordants pour être pris en considération. Au total, c'est donc, outre la métropole régionale de Tié, une cinquantaine de hameaux qui étaient établis sur un territoire aujourd'hui occupé par les sept villages de regroupement bwa ***pwesya***.

Le type ancien d'implantation des établissements humains, dans cette partie du pays bwa, apparaît avec netteté à l'énoncé de ces chiffres : le hameau était la forme privilégiée que revêtait la communauté villageoise. Dès lors qu'il n'exerçait pas de fonctions régionales -cas des villages-métropoles (2)-, le hameau, arrivé à un certain point de saturation socio-démographique, essaimait, tantôt sur son propre territoire, tantôt sur le territoire d'un hameau voisin, tantôt dans une contrée lointaine. Les nouveaux établissements humains ainsi formés dépendaient étroitement, durant quelques dizaines d'années, soit de leur commune d'origine, soit de la commune les ayant accueillis sur ses terres ; puis, progressivement, ils se constituaient en unités politiques autonomes et, avec l'accord des anciens chefs de terre, affirmaient leur souveraineté sur le territoire où ils s'étaient implantés.

En dehors de toute analyse de ce qui, dans l'organisation et la pratique communales bwa anciennes, rend compte de l'existence d'un optimum de configuration sociologique et d'étendue de la communauté villageoise, il n'est pas inutile d'examiner la possibilité de déterminer, même approximativement, les limites numériques de cet optimum.

Sur le premier point, configuration sociologique du groupe communal, l'examen de la dispersion des éléments lignagers constitutifs des anciens hameaux fait apparaître, pour chaque hameau d'origine, un nombre restreint de lignages (3) : de deux, limite inférieure, à sept, limite supérieure. Le tableau ci-dessous donne la répartition, selon leur extension lignagère, des vingt neuf hameaux pour lesquels les renseignements recueillis dans les villages actuels se recoupent d'une manière satisfaisante.

. . . . . .

(1) Cf. fig. 32, p. 189, Le regroupement des villages-hameaux, groupe ***pwesya***.

(2) Cf. ci-dessous, pp. 195 et pp. 240 - 243

(3) Ont été exclus de cet examen les lignages de statut *forgeron* ou *griot* (approximativement 15 à 20 % de la population .

Tableau XIII

Extension lignagère des hameaux bwa de type ancien
(lignages *cultivateurs* exclusivement)

	Extension lignagère						
	2	3	4	5	6	7	
Nombre	3	7	11	4	1	3	29
% (a)	10,5	24,0	38,0	13,5	3,5	10,5	

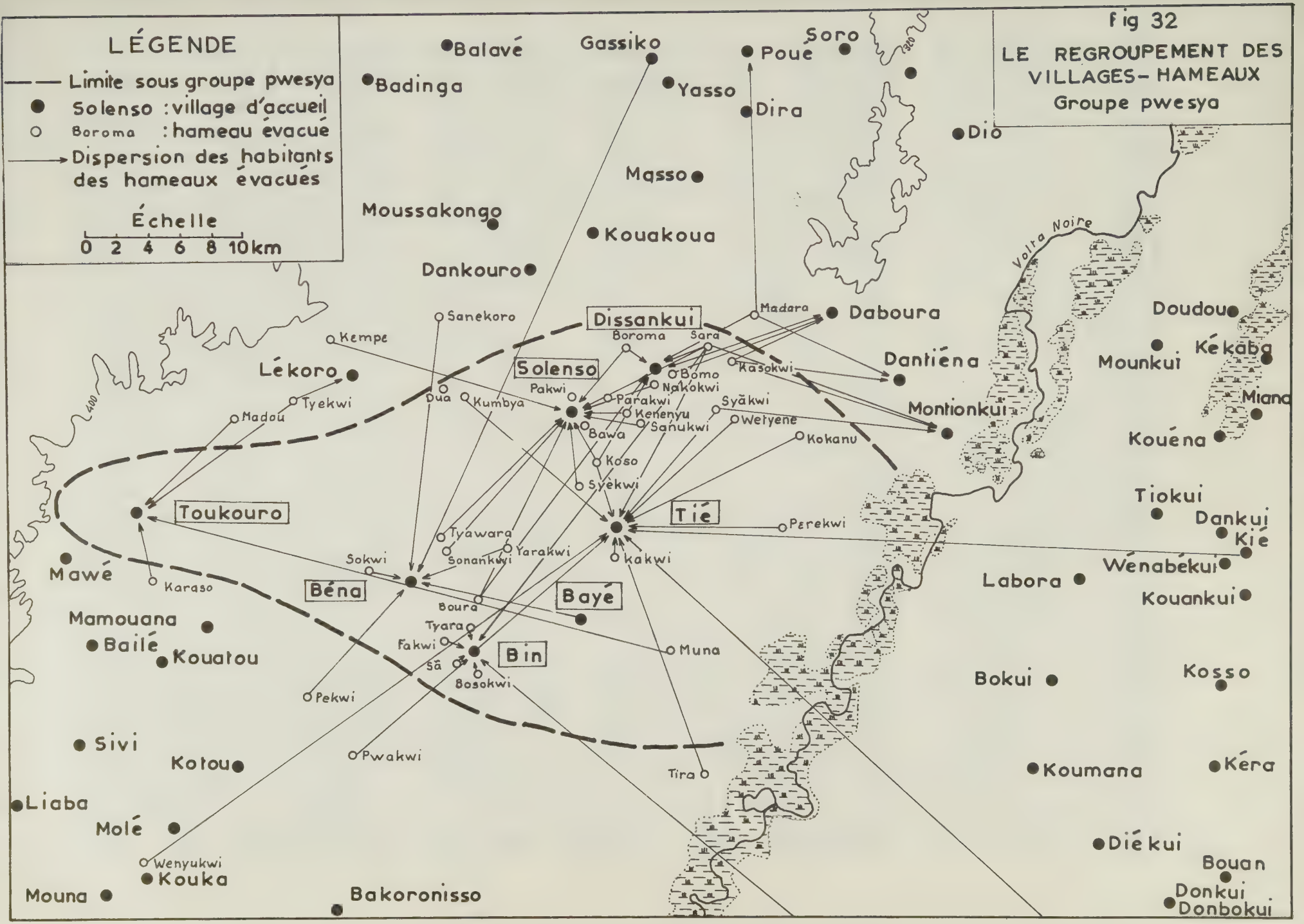
a) Par rapport au nombre total des hameaux de l'échantillon

Les hameaux groupant trois à quatre unités lignagères apparaissent les plus nombreux (62 % de l'échantillon) et leur configuration sociologique pourrait donc être considérée comme représentative de celle des hameaux bwa de type ancien. Deux observations, cependant, incitent à une interprétation plus nuancée de cette approche statistique.

La première tient compte des difficultés, évoquées à plusieurs reprises, de l'enquête historique en pays bwa. A la profonde indifférence que manifestent les paysans pour tout ce qui touche au passé, s'ajoute, dans le cas de recherches sur la dispersion spatio-temporelle des lignages, le sort particulier réservé, dans le système *villageois* bwa à la construction lignagère : l'absence générale de relations, même épisodiques, entre segments d'un même lignage (ou lignages mineurs) installés dans des villages éloignés, les changements fréquents de patronyme liés à l'installation et à l'intégration, dans le village de leur choix, de familles immigrantes, l'abandon corrélatif de l'interdit matrimonial patrilignager, la fusion politique, au niveau de la cellule villageoise, de groupes lignagers d'origine distincte, d'une façon générale, la manipulation proprement communale qui est faite des liens d'appartenance lignagère... autant de facteurs qui rendent compte du caractère aléatoire des informations que les intéressés eux-mêmes peuvent fournir sur la dispersion des lignages d'origine. Dans le cas, qui nous intéresse ici, de la dissolution de hameaux et de l'éparpillement des lignages les composant, il y a donc lieu de tenir compte d'une possible sous-estimation, par les descendants connus des habitants de ces hameaux, du nombre de lignages vivant dans chacun des hameaux au moment de son abandon.

La seconde observation, sur laquelle il nous faudra revenir, intéresse la notion même d'optimum de configuration sociologique du hameau. La communauté villageoise est une construction politique -assemblage de cellules lignagères ou plus généralement familiales dont nous aurons à connaître les modes privilégiés- ; mais elle est aussi une construction économique -assemblage de cellules de production, ou *maisons*, exploitant un même terroir-. A la notion d'un optimum de configuration sociologique se superpose donc celle d'un optimum de configuration économique. Seule, la confrontation de sa structure lignagère avec sa structure économique permettrait une approche satisfaisante de cette *unité autonome* que constituait le hameau de type ancien : l'absence de souvenirs précis et concordants sur le nombre et l'étendue des cellules économiques dans les anciens établissements humains interdit une telle confrontation, et, partant, impose, elle aussi, une attitude prudente quant à l'utilisation des informations intéressant la seule structure lignagère de ces établissements.

Toute estimation, même approchée, de l'étendue des anciens hameaux se heurte à l'incertitude touchant à l'évolution démographique, depuis un siècle, des groupes bwa installés de part et d'autre de la Volta Noire. La crise de la natalité est unanimement admise ; cependant, les avis divergent quant au taux de régression de la population qui lui est imputable ; s'il faut en croire les estimations les plus fréquemment avancées, l'étendue actuelle des communautés villageoises serait de 40 à 60 % inférieure à ce qu'elle était aux environs de 1915-1916. Appliquées à l'ensemble des villages appartenant au groupe *pwesya* (ils comptent actuellement 4 000 habitants environ), ces estimations situent


LÉGENDE
Limite sous groupe pwesya
Solenso : village d'accueil
Boroma : hameau évacué
Dispersion des habitants des hameaux évacués
Échelle
0 2 4 6 8 10km
Fig 32
LE REGROUPEMENT DES VILLAGES-HAMEAUX
Groupe pwesya
Balavé
Gassiko
Soro
Poue
Badinga
Yasso
Dira
Dio
Masso
Moussakongo
Kouakoua
Volta Noire
Dankouro
Sanekoro
Dissankui
Madara
Daboura
Doudou
Kempe
Boroma
Sara
Kasokwi
Dantiéna
Mounkui
Kékaba
Lékoro
Solenso
Bomo
Nakokwi
Pakwi
Parakwi
Kenenyu
Sanukwi
Syäkwi
Wetyene
Montionkui
Miana
Tyekwi
Madou
Dua
Kumbya
Bawa
Kokanu
Kouéna
Koso
Syekwi
Tiokui
Toukouro
Tié
Perekwi
Dankui
Kié
Tyawara
Sonankwi
Yarakwi
kakwi
Sokwi
Wénabékui
Mawé
Karaso
Béna
Baye
Labora
Kouankui
Boura
Mamouana
Tyara
Fakwi
Bin
Muna
Bailé
Kouatou
Sä
Bosokwi
Bokui
Kosso
Pekwi
Sivi
Pwakwi
Tira
Koumana
Kéra
Kotou
Liaba
Molé
Diékui
Wenyukwi
Kouka
Bouan
Mouna
Bakoronisso
Donkui
Donbokui

entre 7 000 et 9 000 le nombre des Bwa vivant, après l'insurrection de 1915-1916, dans les sept villages nés du regroupement, durant les dernières décennies du XIXème siècle, des anciens hameaux ; partant de là, l'étendue moyenne de ces hameaux, compte non tenu du mouvement de la population entre 1870/1880 et 1915/1920, se situerait entre 140 et 180 habitants (1).

De leur côté, les estimations fondées sur l'appréciation portée par les intéressés de l'étendue moyenne de leur groupe familial, sur l'étude des généalogies lignagères et, dans les cas les plus favorables, sur l'analyse des structures socio-économiques en place vers la fin du XIXème siècle -nombre d'exploitations agricoles, étendue moyenne de ces exploitations contrôlée par l'observation de l'étendue actuelle des exploitations organisées selon le modèle ancien-... incitent à penser que les hameaux anciens devaient compter, pour les plus faibles d'entre eux -tels Bomo, Nâkokwi, Kâsokwi...- entre 100 et 150 habitants, pour les plus étendus -tels Syâkwi, Sara, Dissankwi...- entre 250 et 300 habitants.

Ces deux approches, pour peu satisfaisantes qu'elles soient -les discordances entre les estimations respectives auxquelles elles aboutissent sont importantes-, permettent cependant de considérer comme vraisemblables les chiffres limites suivants d'étendue des hameaux de type ancien ; limite inférieure : 100 habitants, limite supérieure : 300 habitants. Si l'on se souvient que le village de Sabwéra compte 170 habitants, répartis en deux unités lignagères et celui de Toukoro 346 habitants, dont seulement 177 Bwa répartis en sept unités lignagères, on en conclura que ces deux villages sont représentatifs, quant à la taille et à la composition familiale, des hameaux de type ancien.

Le regroupement de hameaux qui rend compte de la configuration sociologique actuelle de Dissankwi - comme de celle de la majorité des villages bwa de la région- a comporté deux phases successives que les intéressés ne distinguent pas toujours avec précision.

Durant la première phase (fin de la première moitié du XIXème siècle), le regroupement s'opère sous la pression des Bobo-Dyoula (*ba sûBaa*, B). Les villages Sud et Est sont les plus touchées, les groupes de pillards venus de Sya ayant coutume de se déplacer le long de la Volta Noire. De gros villages se constituent alors : Solenso, Béna, Kié, Dentiéna, Daboura ; à Dissankwi même, se regroupent une partie des habitants des hameaux de Bomo, Nâkokwi, Syâkwi et, probablement, Boroma et Kokanu.

La seconde phase se place à l'apogée de la puissance des Peul du plateau gréseux (1870-1880) (2). Les chefs de Dokuy règnent alors en maîtres sur tous les territoires situés entre la falaise et la Volta Noire ; pour accroître leurs chances d'échapper aux raids des cavaliers *fwaa* -raids organisés dans le but d'enlever les villageois surpris en brousse et de les vendre comme esclaves-, les habitants de Sara, Mâdara, Kâsokwi se réfugient à leur tour à Dissankwi, Daboura, Kié, Solenso. Vers 1880, l'abandon des hameaux les plus exposés semble terminé. Village de regroupement, Dissankwi compte alors, selon toute probabilité, entre 800 et 1000 habitants.

Dans la majorité des cas, l'immigration des habitants d'un hameau abandonné s'est faite en ordre dispersé, chaque lignage, parfois même chaque segment de lignage, se réfugiant dans le village de son choix (3). Le tableau ci-dessous, qui représente l'état actuel des souvenirs que les descendants des immigrants se sont transmis de génération en génération, ne rend compte que très imparfaitement de l'ampleur de la dispersion géographique et *communale* des anciens établissements humains. Il nous a été impossible, bien que l'enquête ait porté sur la quasi-totalité des villages bwa de la rive gauche de la Volta Noire, de retrouver la trace des anciens habitants de Dupwina, Sêkéné, Yirokwi, Dobwawa. Nul ne sait vers quelle *contrée lointaine* ils émigrèrent, encore moins ce qu'il advint de leurs descendants. Bien que les renseignements soient plus abondants et précis pour les hameaux dont
.....

(1) Légèrement moins si l'on tient compte du fait que la métropole régionale de Tié devait grouper, à elle seule, entre 700 et 900 habitants.

(2) Cf. p. 78, le règne de Ouidi Sidibé

(3) Ce choix n'était pas seulement dicté par des considérations de sécurité : chaque groupe immigrait dans le village dont il se sentait, socialement et affectivement, le plus proche.

les habitants se regroupèrent dans les villages proches, il serait vain d'espérer dresser un tableau exhaustif des déplacements et des vicissitudes sociales des groupes d'immigrants qui essaimèrent lors de la dislocation de ces hameaux.

TABLEAU XIV

DISSANKWI - Origine des lignages actuels

	Nom du chef de lignage (lignage mineur)	Etendue actuelle	Hameau d'origine	Extension du lignage majeur
	I - CULTIVATEURS			
I	Yézouma Coulibali	44	Bura	Dissankwi
II	Wélofin Bayé	81	?	Dissankwi
III	Tamou Bayé	10	?	Dissankwi
IV	Tankani Coulibali	4	Bomo	Dissankwi-Daboura
V	Pangani Coulibali	6	Nâkokwi	Dissankwi-Solenso
VI	Lomissoa Nankwé	14	Syâkwi	Dissankwi-Tié
VII	Moïse Mumwé	17	Syâkwi	Dissankwi-Solenso
VIII	Soani Mumwé	13	Syâkwi	Dissankwi-Solenso
IX	Lamissa Koho	13	Syâkwi	Dissankwi-Dentiéna Montionkwi
X	Dabamwé Bayé	40	Boroma	Dissankwi-Solenso
XI	Bwéza Bayé	63	Boroma	Dissankwi
XII	Botyéni Traoré	5	Kâsokwi	Dissankwi
XIII	Gninissoba Koho	17	Kâsokwi	Dissankwi-Daboura Montionkwi
XIV	Koho Traoré	20	Sara	Dissankwi-Solenso Daboura-Ban
XV	Nyoumouni Sangaré	2	Sara	Dissankwi-Tié Montionkwi
XVI	Mankabwara Bonswa	77	Aménékwi	Dissankwi-Aménékwi
XVII	Nadoum Traoré	8	Gassinko	Dissankwi-Gassinko
XVIII	Yézouma Sangaré	10	Sara	Dissankwi-Tié Montionkwi
	II - FORGERONS			
I	Dentiena Sabwé	14	Mâdara	Dissankwi-Dentiéna Marokwi-Pwé
II	Nankwéza Bayé	15	?	Dissankwi
	III - GRIOTS			
I	Nanko Sanou	24	Koso	Dissankwi-Koso

2/ Difficultés de l'intégration communautaire

L'exemple de Sabwéra, comme celui de Toukoro, a montré que le village bwa ne se réduisait pas à un groupement plus ou moins lâche de cellules économiques et familiales intéressées à l'exploitation d'un même terroir et, de ce fait, tenues à un minimum d'échanges politiques. La communauté de Sabwéra s'est construite autour du projet, formé par des groupes familiaux ayant toujours appartenu au même ensemble communal, de retourner à des modes de vie anciens ; un tel projet facilitait la promotion d'une société communale intégrée : avant même que de naître, le village avait une personnalité -nous pourrions presque dire une *âme*-... A Toukoro, par contre, de nombreuses années s'écoulèrent avant que ne s'impose à la conscience d'immigrants venus d'horizons régionaux et communaux divers, une image, moins de la nécessité, que des conditions et manières d'être, d'une communauté villageoise longtemps *réduite aux acquêts*... Il faut le souligner ici : quelle que soit la *résolution* des paysans bwa d'exercer *dans le cadre villageois* leur goût pour des échanges communautaires étendus à tous les *moments* de la vie des individus et des groupes, la réalisation du modèle communal le plus propre à permettre l'épanouissement de cet *idéal national* n'est jamais acquise aisément. Dans le cas de Dissankwi, l'accroissement brutal de la population, tout autant que les circonstances dans lesquelles il se produit, multiplient les obstacles sur la voie de l'intégration villageoise.

a) Les mesures d'exception en faveur des réfugiés

L'arrivée massive de villageois fuyant les exactions dyoula crée, à Dissankwi comme dans tous les autres villages d'accueil de la vallée de la Volta Noire, une situation d'exception dont ni les autorités communales en place, ni les nouveaux venus ne perçoivent, d'emblée, les données socio-politiques. Pour les habitants de Bomo, Nâkokwi, Syâkwi... l'installation à Dissankwi représente moins une migration qu'un regroupement provisoire dans le village le plus apte à assurer la sauvegarde des personnes et des récoltes. Durant toute la période qui sépare les deux phases du regroupement des hameaux -soit approximativement entre 1850 et 1875-1880- les villageois réfugiés à Dissankwi conservent l'espoir que, la sécurité revenue, ils pourront se réinstaller dans leur ancien établissement : certes, ils participent à la vie du village mais, regroupés par hameau d'origine, ils ne sont pas prêts, *moralement*, à se fondre dans une communauté villageoise qu'ils savent devoir quitter bientôt.

De leur côté, les autorités communales, négligeant l'aspect inhabituel -ne serait-ce que sur le plan quantitatif- de l'apport de population que représente l'arrivée des réfugiés, ne veulent en retenir que son aspect positif : l'occasion qui est offerte au village d'accroître son audience et son rayonnement politiques : un repli sur soi de la communauté villageoise, un refus des différents groupes familiaux la composant de faciliter l'installation des réfugiés, équivaudraient à un manquement grave à cette ouverture, à cette générosité sociales qui, coutumièrement, constituent la toile de fond des relations de la communauté villageoise avec les immigrants. Sans se dissimuler ce qu'a d'improbable leur fixation définitive dans le village, les responsables communaux s'efforcent d'intégrer les réfugiés à la communauté villageoise. Mais, dans le même temps, ils sont empêchés de réaliser cette intégration sur le modèle et par les voies anciennes. Dans des domaines aussi essentiels que celui de l'organisation de l'habitat ou celui de la répartition des droits d'appropriation sur la terre, les solutions retenues constituent autant de ruptures avec la pratique la plus solidement établie.

Touchant l'organisation de l'habitat, nous avons noté déjà l'obligation faite coutumièrement aux immigrants -placés, dès leur arrivée, sous la tutelle d'une maison-hôte- d'implanter leur demeure au coeur de l'espace construit : une telle mesure maintient la concentration de l'habitat et surtout favorise la dispersion, à l'intérieur de cet habitat à vocation communautaire, des cellules familiales immigrantes. A Dissankwi, l'affluence de réfugiés ne permet pas de maintenir la procédure ancienne. Au fur et à mesure de leur arrivée -rappelons que le regroupement des hameaux va s'étaler sur plusieurs dizaines d'années-, les nouveaux venus construisent, à l'extérieur de l'enceinte du village, des îlots d'habitation nouveaux : pour n'être séparés des anciennes constructions que par la largeur d'une rue ou d'une place publique, ces îlots, qui inscrivent sur le sol la configuration sociologique nouvelle du village, n'en sont pas moins appelés à devenir des foyers secondaires d'échanges communau-

taires : groupant les ressortissants d'un même hameau évacué -cultivateurs accoutumés à vivre ensemble et soucieux de conserver leur ancienne personnalité communale- chaque îlot représente un point de résistance à la constitution d'un habitat *intégré* ; un tel habitat, où l'occupation des habitations, sous une apparente anarchie, *obéit* à un *projet* de brassage des unités économiques et familiales (1), ne sera jamais entièrement réalisé : aujourd'hui encore, l'habitat de Dissankwi apparaît découpé en fonction des anciennes unités communales (hameaux évacués) et des groupes lignagers.

En ce qui concerne la redistribution des droits d'appropriation sur la terre, l'ampleur du mouvement d'immigration prive le pouvoir communal des délais indispensables à cette manipulation sociopolitique des droits fonciers qui constitue, nous aurons souvent l'occasion de le souligner, l'un des instruments privilégiés de l'intégration communautaire. Pour situer brièvement un problème qui sera longuement traité, disons que les autorités communales, par souci d'éviter les heurts entre anciens et nouveaux exploitants, sont amenées à brûler les étapes du remodelage de l'appropriation foncière.

La reconnaissance à des immigrants de la pleine citoyenneté implique, tant sur le plan agraire -possibilité pour les nouveaux exploitants de s'introduire dans le système *infield- outfield* pratiqué par les paysans bwa- que sur le plan socio-religieux -possibilité pour les nouveaux ressortissants de la commune de *s'enraciner*, notamment par l'implantation de leurs autels *nyumuni* (2), dans cet espace privilégié que constituent les abords immédiats du village-, cette reconnaissance donc implique l'attribution aux immigrants de droits d'appropriation sur une portion de l'auréole de champs perennes entourant le village : coutumièrement, cette attribution intervient à la fin de la période durant laquelle les immigrants, placés dans une situation juridique, et bien souvent matérielle, inconfortable, doivent faire la preuve de leur désir de se fondre dans la communauté villageoise ; durant cette période -plusieurs dizaines d'années généralement- les immigrants, qui peuvent cultiver librement sur les terres de brousse, ne disposent, sur l'auréole de champs perennes, que de parcelles prêtées par la famille-hôte ou par d'autres exploitants du village.

A Dissankwi, les perturbations apportées dans le système agraire par la domination peul (accroissement des superfices cultivées dans l'auréole péri-villageoise), tout autant que le nombre de plus en plus élevé de nouveaux exploitants, ne permettent pas de s'en tenir, pour une utilisation égalitaire des champs permanents, à des arrangements à l'amiable entre familles immigrantes et familles titulaires de droits d'appropriation sur ces champs : le système du prêt, entre exploitants acculés, dans une situation d'exception, à exploiter le maximum de terres dans l'auréole péri-villageoise, se révèle rapidement impraticable. Dès lors, les autorités communales sont amenées à intervenir : tenues, comme nous l'avons déjà signalé, de fonder leurs décisions sur la *tradition* -l'ensemble de valeurs sociales et de dispositions juridiques héritées des ancêtres- elles n'ont aucune solution de rechange à la reconnaissance aux réfugiés de la qualité de citoyens de *plein exercice* de la commune : seule, cette décision -qui entérine le découpage politique nouveau de la communauté villageoise- peut légitimer une redistribution immédiate entre tous les ayants-droit, c'est-à-dire entre tous les ressortissants de la commune, anciens et nouveaux, des droits d'appropriation sur l'auréole de champs permanents entourant le village. Cette redistribution ne représente pas une innovation juridique ; elle est conduite, d'ailleurs, conformément à un modèle ancien de découpage foncier (3) ; mais, intervenant trop tôt, elle prive le pouvoir communal d'un moyen de pression sur les réfugiés : ceux-ci se voient reconnaître, avant que d'avoir fait montre de leurs bonnes dispositions communautaires, de droits fonciers équivalents à ceux des plus anciens habitants du village.

b) La réorganisation du pouvoir communal

Evoquant les débuts du hameau de Toukoro, nous avons insisté tout particulièrement sur la mise en place de l'organisation des classes d'âge, aboutissement, autant qu'instrument privilégié, de l'in-

. . . . . .

(1) Cf. par ex. le cas de l'habitat de Sabwéra ; fig. 37, p. 247 : Village de Sabwera, Organisation générale de l'habitat.

(2) Cf. pp. 266 - 269, la notion de *nyumuni*.

(3) Découpage dit "en secteurs rayonnants". Cf. G. Sautter, op. cité 80, p. 29; Cf. également fig. 41, p. 293 Terroir de brousse de Dissankwi, Croquis sommaire.

tégration communautaire ; par contre, les problèmes proprement politiques d'installation d'un chef de village et d'un conseil des anciens n'ont été qu'effleurés ; une telle option se justifie : dans les hameaux de faible étendue, la cohésion politique interne de la cellule communale est vécue par tous les groupes familiaux et économiques élémentaires comme la condition d'existence, ou ,le cas échéant, de survie, du hameau : le *pouvoir communal* exprime cette cohésion beaucoup plus qu'il n'assure sa promotion. L'analyse de la structure de ce pouvoir, tout autant que des domaines dans lesquels s'exerce, en priorité, son action, montre bien que celle-ci, dans le domaine intérieur, s'insère dans des perspectives beaucoup plus économiques (entraide entre tous les exploitants) et sociales (échanges communautaires) que politiques ; c'est ainsi que le conseil des anciens *ba lonikîâ* B, les *vieux* du village), assemblée consultative qui assiste le chef de village dans toutes les décisions importantes concernant la commune, reproduit fidèlement la configuration socio-économique du hameau : chaque *maison,* à la fois unité sociale (lignage mineur ou segment de lignage) et unité économique (exploitation indivise), est représentée dans le conseil : celui-ci, de par sa composition même, est habilité à intervenir dans tous les domaines de la vie sociale, y compris celui de l'organisation économique interne des exploitations (1). En bref, dans les hameaux de type ancien où la représentativité politique des cadres d'autorités du village ne peut être mise en cause par les ressortissants de la commune, les véritables problèmes qui se posent aux *anciens* se situent principalement au niveau de la promotion et surtout de la régulation des échanges communautaires.

Il n'en est pas de même dans les villages à fort peuplement, que ceux-ci soient d'un type ancien -métropoles régionales- ou récent -villages de regroupement-. L'exemple de Dissankwi permet de mettre en lumière l'évolution, en fonction de l'accroissement de la population du village et de la diversification de sa configuration sociologique, de la structure et des attributions du pouvoir communal.

Lorsqu'il apparaît, avec évidence, que les réfugiés ne regagneront pas, avant longtemps, leur établissement d'origine, le chef de village de Dissankwi, Foundouwé Coulibali, qui a assisté à la seconde phase de regroupement des hameaux (phase peul), entreprend une refonte des organismes de direction de la commune. Les dimensions nouvelles du village -en quelques dizaines d'années , Dissankwi, hameau groupant, selon toute vraisemblance, de 200 à 250 habitants, a vu sa population tripler- ont alourdi le climat des échanges politiques intérieurs : il s'agit avant tout, pour Foundouwé Coulibali, de faire participer les réfugiés aux décisions intéressant la commune et d'éviter ainsi que ne se creuse le fossé, que nous avons vu se matérialiser dans l'habitat, entre les différents *groupes d'intégration primaire* composant désormais l'ensemble communal.

Dans le cas de Dissankwi, ce sont des liens tout à la fois politiques et affectifs -ceux qui unissent les réfugiés originaires d'un même hameau- qui dessinent les contours sociologiques de ces groupes primaires ; cependant, le long passé de vie commune que partagent les membres de chacun des groupes, voire le projet plus ou moins lointain qu'ils forment de regagner un jour leur ancien habitat, ne suffisent pas à rendre compte du maintien, dans un contexte social *quotidien* entièrement nouveau, au fil d'années qui éloignent davantage les réfugiés de la période d'installation à Dissankwi, d'anciennes solidarités communales ; en fait, celles-ci servent de lignes de force à un découpage interne du *nouveau* Dissankwi imposé par la taille du village.

Dans les villages à fort peuplement, les mécanismes élémentaires d'entraide économique et sociale ne peuvent jouer au niveau de la cellule villageoise étendue ; des groupes d'intérêt se forment, foyers de coopération communautaire ayant leur vie propre et leur personnalité. La diversité même des types de relations sollicitées, d'un village à l'autre, pour la mise en place de ces groupes : relations de parenté (groupe formé d'exploitations, ou *maisons,* appartenant à un même lignage mineur étendu), relations d'alliance (groupe formé de lignages liés par des échanges matrimoniaux), relations politiques (groupe formé de lignages autrefois réunis dans une même unité politique - cas des groupes primaires de Dissankwi-) et surtout relations de voisinage (groupe formé d'exploitations à habitat con-

. . . . . .

(1) Cf. pp. 316-319, l'exemple de la pression exercée par le pouvoir communal de Toukoro sur les chefs d'exploitation pour maintenir les formes anciennes d'organisation des activités de production.

tigu, ébauche de quartier ou quartier)..., cette diversité donc, montre que l'existence de ces groupes répond à un même besoin profond de constitution, à l'intérieur d'un ensemble communal devenu trop vaste, de ce qui pourrait être défini des *unités pratiques de coopération villageoise.*

Dans les villages étendus de type ancien -métropoles régionales (1) groupant une population proche ou supérieure au millier de personnes- les groupes primaires de coopération jouissent, vis-à-vis du pouvoir communal de la personnalité politique ; chacun d'eux forme une unité : *ho Boohû*, B, terme traduit, assez arbitrairement (2), par *quartier*. Chaque quartier est dirigé par un chef de quartier (*wo Boohûnyuso*, B,celui qui est à la tête du quartier) assisté d'un conseil des anciens (*ba Boohûnikîâ*, B, les *vieux* du quartier) ; le conseil des anciens regroupe tous les responsables des maisons implantées dans le quartier. Si l'on ajoute que, le plus souvent, les activités des classes d'âge (association de *do*) sont organisées, pour tout ce qui implique une suite économique (entraide inter-exploitations), à l'échelon du quartier (*ho Boohû kosisya*, B, les gens des classes d'âge du quartier), on en conclura que, dans les métropoles régionales, quels que soient les *domaines réservés* du pouvoir communal, le quartier apparaît une sorte de *village-hameau dépendant*, un relais nécessaire – et reconnu par les autorités centrales – dans la mise en place d'une communauté villageoise *pluricellulaire*-. Les organismes communaux eux-mêmes reflètent fidèlement, dans leur composition, cette division cellulaire du village ; sur le plan politique, le conseil des anciens (conseil communal) réunit, sous la direction du chef de village, les seuls chefs de quartier ; sur le plan de l'intégration communautaire *seconde*, chaque quartier est représenté, dans le conseil de *do* (*ba donikîâ tyaa*, B,) -chargé de diriger l'association de *do* villageoise-, par l'aîné de la classe d'âge des *dosâsya* du quartier (*wo dosâsya nikî*, B,).

La *nécessité sociologique* et les modalités d'être du village-hameau et du village-métropole régionale apparaissent clairement. Le village-hameau correspond à l'unité pratique de coopération villageoise, telle qu'elle est vécue -et conceptualisée- par les Bwa ; en d'autres termes, il représente, dans le cadre des options économiques, politiques, éthiques propres à la société bwa, le modèle le plus apte à assurer la promotion d'une communauté villageoise intégrée. Cette unité pratique de coopération villageoise se retrouve, dans les villages-métropoles régionales, au niveau du quartier. L'existence même de ces métropoles se déduit des fonctions régionales qu'elles assument : sur le plan économique, elles apparaissent des *villages centres* (3) dont les activités non agricoles (artisales et commerciales) profitent aux villages voisins ; sur le plan politique, elles interviennent, comme forces régulatrices, dans le jeu subtil des relations de collaboration et d'opposition inter-villages (4).

. . . . . .

(1) Pour désigner un village à fort peuplement qui assume des *fonctions régionales*, les Bwa utilisent le nom composé : *ho lonyubeenu)* B, le village *tête grande* (plur . *hâ lo(sâ)nyu(sâ)beesâ* ; différents auteurs ont conservé, pour ce nom, la traduction littérale "village-capitale".

Cf. par ex - Anonyme, Coutumier Bobo-Oulé, s.l., s.d. (Archives du C.V.R.S., 45 p, dactylographié), p. 3 .
- G. Heyte, op. cité 39 ; p. 20. (Cet auteur reprend pour l'essentiel les informations contenues dans le Coutumier).

Nous aurons à exposer les considérations qui nous ont amené à renoncer au terme de *capitale* , qui suggère l'existence d'une organisation politique de type étatique, et à adopter celui de métropole régionale (cf. ci-dessous pp. 240-243 : Le rôle politique des villages-métropoles régionales dans la société bwa précoloniale).

(2) Les Bwa eux-mêmes désignent par le terme *ho Boohû* des divisions intérieures de l'habitat villageois qui n'ont aucune affinité formelle entre elles et par le terme *ba Boohûsâsya*, les habitants du quartier, des groupements sociologiques que leur configuration, non plus que leurs fonctions, ne permettent de rapprocher les uns des autres. Sans tenter ici une approche typologique prématurée, indiquons que nous réserverons l'appellation quartier, dans une acception sociologique étroite, aux groupes primaires de coopération jouissant, au sein d'une communauté villageoise étendue, de la personnalité politique.

(3) Cf. par ex. M. Derruau, op. cité note (2) p. 184 ; p. 325.

(4) Cf. pp. 240-243 : Le rôle politique des villages-métropoles régionales dans la société bwa précoloniale.

Quelles que puissent être les corrections qui lui seront apportées ultérieurement, la *théorie*, ébauchée ici, du village-hameau et du village-métropole régionale, pose le problème de l'existence éventuelle, antérieurement à la période de regroupement des hameaux, de réalisations intermédiaires de la *pratique communale* bwa. L'examen de l'implantation et de la taille des anciens établissements humains -dans la seule région, celle occupée par le groupe bwa ***pwesya***, où des enquêtes exhaustives ont pu être réalisées- ne laisse pas de donner l'impression qu'il existe, entre le village-hameau et le village-métropole régionale, une solution de continuité (1) ; nous avons évoqué déjà la taille des hameaux dont le regroupement a donné naissance aux villages bwa ***pwesya*** actuels ; par ailleurs, un simple coup d'oeil sur la carte d'implantation de ces hameaux fait apparaître des zones de concentration à l'intérieur desquelles les établissements humains ne sont distants les uns des autres que de quelques kilomètres (ainsi la zone groupant les hameaux de Bin, Bosokwi, Sâ, Fakwi, Tyara, Boura ; ou encore celle groupant les hameaux de Solenso, Pakwi, Farakwi, Kenenyu, Sanukwi, Bawa) : il n'est pas interdit de penser -même si les enquêtes orales ne confirment cette interprétation que pour un nombre limité de cas- que l'on se trouve en présence d'aires de dispersion anciennes d'établissements humains issus, par essaimages successifs, d'une unique souche communale.

Revenons à l'examen de la réorganisation du pouvoir communal dans le *nouveau* Dissankwi. Sans anticiper sur les observations qui peuvent être faites, intéressant la typologie des anciens établissements humains, dans d'autres régions du pays bwa (2), retenons de l'analyse qui précède l'impossibilité où se trouvent Foundouwé Coulibali et les responsables de Dissankwi de conformer cette réorganisation à un modèle *régional*. Village de regroupement ayant, en quelques dizaines d'années, atteint la taille d'une métropole régionale, Dissankwi n'assume, vers 1880, aucune des fonctions propres à ce type de communauté villageoise. Les artisans : griots et forgerons bwa, tisserands et teinturiers marka, y sont peu nombreux (3) et leur production ne suffit même pas à couvrir les besoins des exploitants de la commune. L'absence de marché atteste que les activités commerciales y sont

. . . . . .

(1) L'apparition d'une unité intermédiaire ne correspondrait alors qu'à une étape -plus ou moins prolongée- dans la genèse d'une métropole régionale.

(2) L'analyse régionale fait apparaître un type nouveau de village à fort peuplement, le village frontalier, implanté dans des territoires soumis, depuis longtemps, aux entreprises de colonisation agraire ou politique des groupes ethniques limitrophes (ainsi, dans la dépression du Banifing, zone de colonisation marka située au Sud - Sud-Est de San, les villages de Sienso, Somo, Séoulasso, Tara, Koara).

(3) Aujourd'hui encore, les forgerons et griots ne représentent, respectivement, que 5,6 % et 5,8 % de la population totale du village ; ces pourcentages sont, dans les villages étendus à fonctions régionales, proches ou supérieurs à 10 %.

Répartition des groupes socio-professionnels dans les métropoles régionales de type ancien.

	Population totale	Groupes socio-professionnels					
		Cultivateurs		Forgerons		Griots	
		n (a)	% (b)	n (a)	% (b)	n (a)	% (b)
Tioutiou (c)	903	742	82,1	90	9,9	71	7,8
Bénéna (c)	998	792	79,3	113	11,3	93	9,3
Tié (d)	958	734	76,6	127	13,3	97	10,1
	2859	2268	79,3	330	11,5	261	9,1

a) nombre de personnes.
b) pourcentage par rapport à la population totale du village.
c) village situé au Mali, au pied du rebord occidental du plateau gréseux.
d) métropole régionale du pays bwa-***pwesya***.

peu développées. Enfin, la domination peul (1), tout autant que la présence, à proximité du village, de trois agglomérations très peuplées -Daboura, Tié, Solenso (2)- ne laissent aucune chance à Dissankwi de jouer un rôle important dans les échanges politiques intercommunaux : l'un des fondements de la cohésion interne des métropoles régionales -l'ouverture vers l'extérieur et les profits qu'en retirent, tant individuellement que collectivement, les exploitants de la commune- fait défaut à Dissankwi (comme à tous les villages de regroupement de la rive gauche de la Volta Noire).

Mis en face du problème de la réorganisation du pouvoir communal dans un village dont les fonctions, demeurées celles d'un hameau, ne sont plus accordées à la taille, devenue celle d'une métropole régionale, Foundouwé Coulibali et les anciens du village adoptent des solutions qui reflètent cette discordance structurelle. D'une part, ils font entrer dans le conseil des anciens, où ne siègent plus désormais que deux délégués des lignages les plus anciennement installés dans le village, l'un des chefs de lignage de chacun des hameaux regroupés à Dissankwi : Bomo, Nâkokwi, Syâkwi, Boromo , Kâsokwi (seul le hameau de Sara, dont les ressortissants réfugiés à Dissankwi sont peu nombreux, n'est pas représenté). D'autre part, alors même que cet élargissement du conseil des anciens paraît entériner l'existence de fait de groupes primaires d'échanges communautaires -réunissant les anciens ressortissants d'un même hameau évacué- ils refusent d'accorder la personnalité politique à ces groupes : chacun des nouveaux titulaires entre dans le conseil en tant que représentant, non de l'ensemble des habitants de son hameau d'origine réfugiés à Dissankwi, mais de son seul lignage. A une organisation calquée sur celle des métropoles régionales -l'ensemble des ressortissants d'un même hameau évacué formant un quartier et leur représentant dans le conseil des anciens recevant le titre et les prérogatives de chef de quartier *(wo Boohûnyuso)*- les responsables de Dissankwi préfèrent le maintien d'un centralisme communal proche, dans l'esprit sinon dans la forme, de celui qui prévaut dans les hameaux. Plus qu'à une réforme du statut interne de la commune, la modification de la composition du conseil des anciens correspond à un *expédient politique* destiné à assurer un équilibre entre les groupes familiaux-leaders de la communauté.

En fait, le projet demeure de dépasser la division *spontanée* du village en groupes primaires de coopération et de promouvoir une intégration communautaire élargie à l'unité villageoise -sans passage par des groupements intermédiaires- Ce projet apparaît avec évidence dans la réorganisation de l'association de ***do***. Foundouwé Coulibali, par souci, tant d'éviter un cumul de fonctions que les notables du village ne tarderaient pas à lui reprocher, que de faire participer plus activement les nouveaux ressortissants de la commune à la construction d'une association de ***do*** dont les activités contribuassent à l'éclosion d'un sentiment communautaire, Foundouwé Coulibali donc, abandonne la charge de prêtre de ***do*** ***(wo doso)***; après des tractations dont l'âpreté transparait dans le refus des réfugiés de Syâkwi de déposer leur ***do*** communal dans la maison de ***do*** de Dissankwi (3), l'association se construit autour de l'ancien ***do*** communal du hameau abandonné de Boroma ; Tyènkè Bayé qui, en qualité de chef de village, a conduit les réfugiés de Boroma à Dissankwi, devient prêtre de ***do*** et responsable de l'organisation des classes d'âge : ces dernières fonctionneront à l'échelon du village ; le conseil de ***do*** (***ba donikîâ tyaa***) sera composé, outre le prêtre de ***do***, de six titulaires choisis, en fonction du seul critère de l'âge, parmi les chefs de *maison* du village.

Avec l'élargissement du conseil des anciens et la réorganisation du conseil de ***do***, s'achève la période de refonte des organismes de direction de la commune. Ayant choisi de bâtir une communauté villageoise *monocellulaire*, les responsables de Dissankwi vont tenter de résorber les clivages internes dont une croissance accélérée et désordonnée a doté le village.

. . . . . .

(1) Elle perturbe tous les échanges politiques de type *traditionnel*.

(2) Chiffre de population actuel, Daboura : 744 hab. ; Tié : 961 hab. ; Solenso : 1 372 hab. (Dissankwi : 546 hab.).

(3) Aujourd'hui encore, les descendants de ces réfugiés se rendent, périodiquement, à l'emplacement où s'élevait, autrefois, le village de Syâkwi : là, ils offrent des sacrifices à leur ancien ***do*** (conservé dans une cache connue des seuls notables des quatre familles issues de Syâkwi).

c) Prélude à un renoncement culturel

Nous avons longuement insisté, à travers l'exemple de Dissankwi, sur la situation sociologique d'exception que créait, dans tout le pays bwa ***pwesya*** et ***nahatûsyo***-Sud, le regroupement des hameaux et l'apparition d'un type nouveau de communauté villageoise : le village de regroupement ; il a été fait état des difficultés que posait l'élaboration d'un modèle communal adapté à la dimension nouvelle de la cellule villageoise : existence de tendances, tout à la fois naturelles (*proximité* socio-politique des immigrants issus d'un même hameau) et fonctionnelles (nécessité du maintien d'un optimum d'étendue des groupes de coopération inter-exploitations), à la constitution d'unités primaires d'intégration communautaire, absence de réalisations concrètes anciennes (1) d'un modèle d'organisation communale intermédiaire entre les modèles prévalant, respectivement, dans le village-hameau et dans le village-métropole régionale. L'occasion nous a été ainsi offerte, tant de compléter, en adoptant un point de vue plus systématique, l'approche de l'organisation interne des communautés villageoises,que d'ébaucher une théorie des différents modèles de réalisation pratique du *projet communal* bwa (2).

Nous aurons à connaître longuement de la tentative des responsables de Dissankwi de promouvoir une société communale intégrée. Du moins devons-nous introduire ici une remarque, de portée générale, concernant les échecs successifs qui ont émaillé cette tentative. L'accent mis sur l'aspect proprement institutionnel des problèmes d'organisation du *nouveau* Dissankwi, ne doit pas laisser supposer que l'échec de l'intégration communautaire est à rechercher exclusivement dans le caractère artificiel -la *vacuité d'être* dans un système socio-politique qui établit une solution de continuité entre le hameau et la métropole régionale- d'un type de communauté villageoise, le village de regroupement, imposé par la domination peul et maintenu par la colonisation française.

Certes, les choix difficiles auxquels se sont heurtés les responsables de Dissankwi traduisent la difficulté de définir un mode de *gouvernement des factions* et d'organisation des échanges communautaires dans les villages de regroupement. L'équilibre politique précaire instauré entre les différents groupes lignagers-leaders du village sera plusieurs fois remis en cause, nécessitant des réajustements périodiques de la répartition des charges et prérogatives communales ; le conseil des anciens, où ne siègent qu'une fraction des responsables familiaux, verra s'amenuiser ses possibilités d'intervention dans le domaine de l'organisation interne des exploitations et, partant, de leur mode de participation à l'intégration économique communale. L'association de ***do*** -dans les villages étendus, il est, techniquement, malaisé de faire fonctionner des groupes de travail de la taille d'une classe d'âge- ne jouera plus aucun rôle dans l'organisation de la coopération inter-exploitations ; et cet abandon des prestations agricoles communautaires dues par les différentes classes d'âge ne contribuera pas peu, dans cette société où le travail lui-même est occasion de fête, à une désaffection croissante pour la religion de ***do***...

Cependant, il ne faut pas oublier que la tentative des responsables de Dissankwi de dépasser les contradictions structurelles de cet ensemble communal hybride dont ils ont reçu la charge, débute et se développera, jusqu'à la fin de la seconde guerre mondiale, dans un climat économique, social, politique particulièrement chargé de menaces contre le système de valeurs à l'oeuvre dans la construction de la société villageoise bwa ancienne. Alors même que le regroupement des hameaux n'est pas encore achevé, la crise de production agricole (3) provoque, à l'intérieur des exploitations, des conflits sans nombre entre producteurs et gestionnaires ; comment, dans ces conditions, les direc-

. . . . . .

(1) Nous avons signalé, à propos de la formation de Toukoro, la recherche fréquente, par une communauté villageoise naissante, d'une certaine conformité de la *constitution* dont elle entreprend de se doter, avec celle des communautés les plus proches géographiquement. La diffusion, parfois très large, de modèles régionaux homogènes doit beaucoup, semble-t-il, à cette pratique.

(2) La notion de *projet communal* : promotion d'une société villageoise intégrée, tient une place centrale dans *l'énoncé* des problèmes théoriques posés par l'approche ethnologique du système social bwa. Cf. pp. 201-205.

(3) Cf. notamment pp. 87, 93, 98, 107...

tives communales parviendraient-elles aux uns et aux autres ? De même, alors que les problèmes de soudure se posent chaque année avec acuité, devrait-on encore prélever, sur les maigres réserves de grain, les quantités considérables de mil qu'exige la célébration des fêtes communales- ces moments privilégiés où s'exprime et s'alimente à ses propres effets, le sentiment d'appartenance communale-... Fût-ce dans les exemples cités plus haut, il apparaît difficile de séparer désormais, pour chaque échec de l'intégration communautaire, ce qui revient à la *difficulté d'être* du village de regroupement, de ce qui n'est imputable qu'à la situation créée par la domination étrangère. L'histoire de l'échec culturel du village de Dissankwi se confond avec celle des transformations de la société bwa colonisée.

CHAPITRE II
ELEMENTS POUR UNE APPROCHE DE LA SOCIETE VILLAGEOISE BWA

L'évocation de la naissance et des premières années d'âge de Sabwéra, Toukoro et *nouveau* Dissankwi a été l'occasion d'une première rencontre avec ces trois communautés villageoises ; les éléments les plus déterminants (1) du milieu physique dans lequel elles sont implantées ont été brièvement décrits ; leurs contours sociologiques sont apparus au travers d'un recensement des groupes d'immigrants ayant participé à leur fondation ou s'étant, ultérieurement, intégrés à elles ; enfin l'analyse, tant des circonstances qui furent à l'origine de leur formation que des choix et des projets qui présidèrent à l'élaboration de leurs institutions, a mis en lumière certains traits, aujourd'hui encore perceptibles, de leur personnalité *première*.

Ces trois communautés villageoises dont nous avons suivi les premiers pas, nous nous proposons de les regarder vivre et, pour éclairer le visage qu'elles offrent aujourd'hui à l'observateur, de retracer l'itinéraire qui fut le leur, tout au long des années qui les séparent maintenant de leur période de formation.

Cependant, il nous a paru indispensable de présenter, avant que ce projet ne prenne corps, un tableau, en quelque sorte muet, des cadres actuels de la vie économique, sociale, politique, religieuse, à l'intérieur de ces trois villages témoins.

INTRODUCTION AU DECOUPAGE SOCIO-ECONOMIQUE DES COMMUNAUTES VILLAGEOISES

1/ Le village — Aperçu sur la notion de projet communal

L'absence d'écarts, la concentration de l'habitat, l'existence d'un territoire communal, rendent aisée la délimitation, sur le terrain, de la cellule villageoise (2). De même, l'établissement de la représentativité sociologique de cette cellule (ce qui fonde son adoption comme unité concrète d'enquête) n'exige qu'une approche limitée, tant du système politique général que du *projet communal* bwa.

Touchant le système politique, on se contentera de rappeler ici que la commune, unité politique organisée la plus large qui se puisse rencontrer en pays bwa, trouve en elle-même et, pourrions-nous

. . . . . .

(1) Tant sur le plan agraire que sur celui des échanges sociaux.

(2) Lorsqu'il se rencontre, ce qui est exceptionnel, l'habitat dispersé n'est, en fait, qu'un habitat éclaté récent. A Wakui (au Nord-Ouest de Houndé) par exemple, les heurts violents qui, lors de l'insurrection de 1915, ont opposé, à l'intérieur de la communauté villageoise et même des groupes familiaux, partisans et adversaires de la lutte armée contre l'occupant, ont abouti à la constitution d'un habitat à fermes isolées... De même, le village de Bohui (à une trentaine de kilomètres au Nord-Ouest de Nouna) présente un habitat semi-dispersé -maisons d'habitation implantées au centre de cours très vastes, transformées partiellement en potagers et encloses d'un mur de banco- dont l'origine est à rechercher dans l'action tenace entreprise par les missionnaires catholiques (installés dans le village)pour faire éclater l'habitat ancien (cf. ci-dessous note (1) p. 246).

ajouter, pour elle-même, sa raison et ses modalités d'être. Ni l'analyse du statut transitoire de *dépendance* des hameaux implantés sur le territoire d'un *village mère* (1), ni celle du rôle politique des métropoles régionales (2), ne conduisent à mettre en cause la vocation de tout établissement humain à s'ériger et à se comporter en village indépendant.

La mise en place de l'organisation communale *inclut* le *projet* de promotion d'une société villageoise intégrée. L'importance *pratique* de ce projet a été soulignée : encore nous attarderons-nous ici sur la signification profonde de sa *reconnaissance* même.

On peut dénombrer de multiples formes, élémentaires, de vie villageoise : elles supposent un minimum d'échanges communautaires et se rencontrent, peu ou prou, dans toutes les sociétés agricoles Ouest-africaines, qu'elles soient de type segmentaire ou de type à pouvoir centralisé. De même, il existe de nombreuses formes d'organisation politique para-communale ou communale -depuis le groupe local des sociétés segmentaires jusqu'à l'unité administrative des sociétés à pouvoir centralisé- Par contre, il se rencontre très peu de sociétés villageoises *authentiques*- celles-là même où le *projet communal* est, par choix *raisonné*, à l'origine de toutes les options institutionnelles et éthiques, ou la communauté villageoise est la mesure privilégiée de l'homme (3) et de la société (4).

S'il fonde le choix de la communauté villageoise comme unité concrète d'enquête, le *projet communal* apparaît également le noeud de résistance des options méthodologiques auxquelles l'approche de la société bwa contraint l'ethnologue.

On a souvent souligné la difficulté de poser en termes corrects le problème du *transfert*, c'est à dire du passage de l'unité concrète d'enquête à l'unité d'étude. Dans les sociétés villageoises *authentiques*, la difficulté est à son comble ; à l'action des multiples facteurs généraux de différenciation -elle suffirait à engendrer la singularité, l'unicité, de cette micro-société personnalisée que constitue chacune des unités villageoises- s'ajoute celle d'un particularisme local dont on prendra la mesure en disant qu'il n'est point tant donné que recherché, accepté que *pratiqué* (à l'instar des autres techniques d'intégration communautaire). ***ho lo***, le village (5), ce n'est pas, pour le paysan bwa qui

.....

(1) A l'appellation descriptive déjà évoquée (note (1) p. 184) : ***ho loyi*** (plur. ***hâ loya***), la petite communauté villageoise, les Bwa substituent généralement, pour désigner un hameau n'ayant pas encore acquis sa pleine autonomie territoriale et politique, l'appellation, à résonance plus sociologique : ***ho lodo*** (B. plur. ***hâ lodaBa***]; le radical ***do*** utilisé sous une forme nominale ***wo do*** (plur . ***ba daBa*** B ; dialecte de Bondoukuy : ***o zo***, plur. ***ba zawa***), désigne "le petit (d'un animal), l'enfant (fils, petit fils, neveu)"et même "le frère germain", Cf. G. Manessy, op. cité **52** ; p. 318. Ibidem, op. cité **11** ; p. XXXIII). Durant ses premières années d'âge, le hameau né de l'essaimage, à l'intérieur du territoire communal, de groupes issus d'un village parvenu à saturation socio-démographique, est, littéralement, l'*enfant du village* -d'où son statut, temporaire, de dépendance-.

(2) Cf. pp. 240-243 : Le rôle politique des villages-métropoles régionales dans la société bwa précoloniale.-

(3) Il s'agit, bien évidemment, de l'homme *en société*.

(4) Eloigné d'un camarade -nommons-le Lombo Bayo (prénom et patronyme) et domicilions-le à Toukoro- un paysan bwa, s'informant de la santé de son ami, interrogera : "Comment se porte Lombo, du village de Toukoro" ; sauf à devoir préciser une identité partagée par d'autres -son interlocuteur connaît plusieurs Lombo à Toukoro-, il s'en tiendra à cette désignation, par l'appartenance à un village, de la personne de son camarade. De son côté, Lombo Bayo, parlant de sa famille -le groupe de parenté indivis que forme, à l'intérieur du village de Toukoro, l'ensemble des Bayo- la nommera communément : ***ye madusya***, mot à mot, nos (*ye*) gens (*sya*) de ***madu***, se refèrant ainsi à l'ancienne appartenance des Bayo au hameau, disparu, de Madu.

Ces deux notations pourraient servir d'épigraphe à une analyse, à laquelle nous aurons à recourir souvent, du *sens vécu* de la communauté villageoise.

(5) Variantes dialectales : ***ho loo, hâ lue*** (Mandiakuy) ; ***ho loo, hâ loosa*** (Togo) ; ***ho loho, hâ lola*** (Bomborokuy) ; ***ho loo, hâ loosâ*** (Solenso) ; ***ho loo , hâ lolaa*** (Massala) ; ***ho loo , hâ looli*** ou ***loolaa*** (Dédougou) ; ***ho loho , hâ loohâ*** (Ouakara) ; ***ho loho, hâ lola*** (Bondoukuy) ; ***le loo, hâ loohâ*** ou ***loonia*** (Bagassi). Cf. G. Manessy, op. cité 11, p. XXXIV.

Planche V – Le village bwa

– Vue générale de Tioutiou
– Ruelle à Dissankwi.

parle, n'importe quel village, mais la commune dont il est ressortissant, plus profondément encore, la communauté dans laquelle il a *choisi* de vivre et dont il partage l'existence quotidienne ; s'il veut désigner un *autre* village -celui, par exemple, où il projette de se rendre- il utilisera le terme ***de kwi*** (plur. ***hâ kwiya***, B, (1)).

Cette difficulté -l'individualisation des unités concrètes d'enquête-, l'ethnologue doit l'assumer pleinement, décrire des communautés vivantes, personnalisées, non le modèle squelettique d'un village bwa imaginaire. Alors seulement, s'attachant à mettre à jour ce qui distingue telle communauté villageoise de telle autre, il découvrira que cette approche comparative passe nécessairement par l'analyse de la manière, originale, dont chacune d'elles a *conçu* et réalisé le *projet communal*. Le problème du transfert s'en trouvera, par là même, éclairé, la connaissance de la société bwa se confondant, dans sa dimension *théorique* du moins, avec celle du *projet communal* bwa. L'essai sur la formation de Sabwéra, Toukoro et Dissankwi qui sert d'introduction à l'étude monographique de ces trois communautés aura permis -du moins était-ce là l'un des buts recherchés- de prendre un premier contact avec ce *projet*.

2/ Les groupes socio-professionnels. Aperçu sur la division du travail dans la société bwa

On rappellera tout d'abord que la société bwa -***ba booba***, B ; ***ba buaa***, D, (2)- est composée de trois groupes socio-professionnels d'importance numérique inégale, pratiquant une endogamie rigoureuse. Les cultivateurs -***ba booba vɛra***, B ; ***ba buaa vɛroba*** (3)- forment le groupe majoritaire (80 à 85 % de la population) ; les forgerons -***ba kaasi***, B ; ***ba vina***, D (4)- et les griots -***ba kakaa***. B ; ***ba aale*** D (5)- ne représentent, respectivement, que 7 à 8 % de la population.

Pour la société paysanne bwa, le travail de la terre (6) est, par excellence, l'activité *privilégiée*, la plus noble à laquelle un homme puisse se livrer, celle à laquelle, à tous les grands moments de sa vie de villageois, se mesurera son prestige social, son honneur (***bu yêlemu***, B,). Entrant dans le monde des adultes, l'enfant de Toukoro -il a appris la langue sacrée, obtenu le droit de revêtir, prochainement, l'habit de feuilles (7)- cet enfant reçoit, pour sa première promotion dans l'association de ***do***, en même temps qu'un nom-devise (***de yêle Base***, le nom de l'honneur), sa première houe d'initiation (8) (***wo Birimâyaro sâBa***, sa houe de ***Birimâyaro***) ; quelques années plus tard, lorsqu'il sera de-

. . . . . .

(1) D'où la profusion des noms de village à terminaison ***kwi*** (souvent orthographié kui).

(2) Sing. : ***wo boonu***, B ; ***o boo (nuu)***, D.
Cf. pour les autres variantes dialectales du radical ***boo*** (plur. ***bua***) :
- G. Manessy, op. cité **11** ; p. XXXI.
- Ci-dessus, note (1) p. 25.

(3) Sing. : ***no boonu vɛro***, B ; ***o boo (nuu) vɛro***, D.
On signalera ici la forme particulière utilisée à Toukoro et abondamment reproduite dans notre travail : sing. ***wo fɛro***, plur. ***ba fɛra*** ou ***fwara*** (cf. par ex. pp. 336-343, Tableau XXVI : L'organisation du travail, exemple de Toukoro). Pour les autres variantes dialectales (radical ***va*** : cultiver) cf. G. Manessy, op. cité 11 ; p. XXXII.

(4) Sing. : ***wo kaanu***, B ; ***o vinuu***, D.
Pour les autres variantes dialectales (radicaux ***vɪ*** et ***ka***) cf. G. Manessy, op. cité **11** ; p. XXXII.

(5) Sing. : ***wo kakanu***, B ; ***o aanu***, D.
Pour les autres variantes dialectales (radical ***ga***) cf. G. Manessy, op. cité **11** ; p. XXXII.

(6) Au sens propre ***va*** (dialecte de Bondoukuy) signifie "travailler la terre" ; G. Manessy, op. cité **52** ; p. 211.

(7) Pour toutes les références à l'organisation des classes d'âge contenues dans ce paragraphe, cf. pp. 255-259, Tableau XIX : Nomenclature des classes d'âge dans quelques villages bwa.

(8) Ces houes sont utilisées exclusivement à des tâches inscrites dans le programme de prestations communautaires assigné à chacune des classes d'âge : nettoyage des emplacements et pistes sacrés, culture des champs coutumiers...
La dimension proprement économique de certaines de ces tâches -elle sera longuement analysée (cf. ci-dessous pp. 343-349)- nous retient d'employer la dénomination houe rituelle (qui pourrait laisser supposer que cet *outil-symbole* est utilisé exclusivement à l'occasion de prestations à caractère strictement religieux.

venu un homme fort, dur à la tâche, qu'il aura mérité une nouvelle devise, ses aînés dans l'association de *do* lui remettront sa deuxième houe (*wo bwîniloyaro sâBa*, sa houe de *bwîniloyaro*). Et puis, s'il a le privilège, au crépuscule de sa vie, de devenir *dûso*, chef de *maison* et, du même coup, d'accéder aux fonctions les plus hautes dans l'association de *do*, il obtiendra sa troisième houe (*wo doso sâBa*, sa houe de *doso*, de *propriétaire* de *do*). A sa mort, lorsque, par classe d'âge, les villageois viendront le saluer une dernière fois, c'est sur le manche de sa houe d'*honneur* qu'ils feront couler le sang du poulet -vantant la manière unique qu'il avait de *rouler* la terre en billons rectilignes, d'obtenir les meilleures récoltes du village-...

Il est d'autres manières d'acquérir du prestige dans le village -la chasse, la danse, la lutte, la guerre (autrefois)...- mais il n'est nulle renommée véritable pour celui qui n'a pas fait montre de ses qualités de cultivateur.

Activité noble, le travail de la terre est, essentiellement, une activité masculine. Non seulement, la femme bwa ne cultive pas de champ ou de jardin personnels (1), mais encore elle ne participe aux travaux agricoles qu'épisodiquement et seulement dans la limite d'opérations *techniquement* bien circonscrites. Après la préparation de la terre -labour superficiel, mise en buttes ou en billons-, le chef d'exploitation fera souvent appel aux femmes pour l'ensemencement des champs. G. Manessy, dans sa description très fouillée des techniques culturales bwa remarque : "C'est là (les semailles) un travail interminable et fastidieux" (2), sous-entendant que, dès lors qu'il y a urgence, ce travail exige la mobilisation de toute la main d'oeuvre familiale disponible (3). On remarquera, cependant, que les semailles ne constituent qu'exceptionnellement (4) un goulot d'étranglement dans le calendrier des activités agricoles -à l'encontre du premier sarclage, auquel pourtant les femmes ne participent jamais- Peut-être ne faut-il voir, dans cette coutume d'associer les femmes aux travaux d'ensemencement, que la conséquence de l'existence, dans la pensée religieuse bwa, d'une catégorie *associant* la fécondité (femme) et la fertilité (terre) (5) : à Toukoro, par exemple, les femmes, bien que relayées aussitôt par les hommes, sont requises pour enfouir les premiers grains de mil...

Hormis les semailles, les seules tâches agricoles auxquelles la femme est astreinte sont, à l'époque de la moisson, la coupe des panicules de mil (6), la collecte des gousses d'arachide et de voandzou (gros pois souterrain), la cueillette des capsules de coton..., le vannage des céréales bat-

.....

(1) Cf. à ce sujet : L. Tauxier, op. cité **64** ; p. 52
P. Guébhard, op. cité **35** ; p. 133
G. Manessy, op. cité **52** ; pp. 210-221
G. Savonnet, op. cité **60** ; pp. 40-42.

Parmi les 479 parcelles (450,19 ha) cultivées à Dissankwi et Sabwéra durant la saison agricole 1963, nous avons relevé un seul *champ de femme* (Dissankwi, parcelle n° 227, 0,14 ha, ensemencée en voandzou par Yénissa Mumwé, veuve non remariée, intégrée à l'exploitation n° 27, chef d'exploitation : Gabriel Mumwé).

(2) G. Manessy, op. cité **52** ; p. 215.

(3) "Sur les parcelles étendues, il arrive que les pousses de mil sortent de terre à une extrémité du champ avant que l'autre ait été complètement ensemencée. Aussi, est-il habituel que toute la famille, hommes, femmes et enfants, aille s'établir pour le temps des semailles dans un campement de brousse"... "Suivant l'importance des terres à ensemencer, la durée du séjour varie de une semaine à un mois". G. Manessy, op. cité **52** ; p. 215.

(4) Bien que les paysans bwa "attendent les premières ondées pour se mettre aux labours et ne commencent à semer qu'après la deuxième tornade qui suit le début des pluies" (a), il est courant qu'ils ensemencent des superficies excédant largement leur capacité d'intervention au moment des premiers gros sarclages. A Sabwéra, par exemple, durant la saison agricole 1963 (hivernage moyennement pluvieux), près de 10 % des superficies ensemencées a du être abandonné en cours de culture (cf. pp. 11-19 , quelques indications sur le régime des pluies en pays bwa et ses répercussions sur le déroulement des travaux agricoles).
(a) G. Heyte, op. cité **39** ; p. 43.

(5) Cf. pp. 266-269, l'émergence de cette catégorie dans la doctrine foncière bwa (notion de *nyumuni*).

(6) "La moisson du mil est faite au hoyau : la hampe est tranchée à la base... et les femmes, qui suivent l'ouvrier, coupent au couteau... la panicule des plantes abattues". G. Manessy, op. cité **52** ; p. 218.

tues en brousse (fonio, riz, sésame, petit mil, éventuellement sorgho) (1)..., enfin le transport des récoltes, du champ à l'aire de battage ou de décorticage et au grenier, Encore, cette participation de la femme aux moissons n'est-elle pas acquise sans compensation : selon des modalités variant d'un village à l'autre, l'ouvrière se voit attribuer, en toute propriété, une *prime* non négligeable sur les produits transportés.

La part de l'élevage dans les activités de production est, nous le verrons, extrèmement réduite. Si l'on excepte les groupes du Sud-Est du pays (***kadɛmba*** et partie des ***kyihosye***) (2), les cultivateurs n'élèvent que du petit bétail -chèvre, plus rarement mouton, porc- et de la volaille -poule, pintade, canard de Barbarie- Encore, beaucoup d'exploitants n'ont-ils, pour toute richesse animale, que les quelques dizaines de poules ou de pintades indispensables pour les sacrifices. Petit bétail et volaille n'exigent aucun soin particulier:"Ils se nourrissent eux-mêmes des détritus trouvés dans le village (du son qui provient du pilage du mil ou des résidus de fabrication de dolo par exemple) et des herbes, feuillages et graines qu'ils découvrent aux alentours" (3). Seuls, les poussins sont l'objet d'une attention particulière : les cultivateurs rapportent de brousse et concassent, à leur intention, des petits blocs de terre de termitière contenant les *fourmis blanches* dont ils sont friands... Le nettoyage des bergeries, porcheries, poulaillers -lorsqu'ils existent- est une tâche masculine ; par contre, les femmes aideront au transport, sur les champs proches du village, de la poudrette de ramassage... Disons, enfin, que le problème, déjà abordé (4), de la division inter-ethnique du travail, agriculteurs bwa - éleveurs peul, ne présente un certain intérêt que dans les régions, citées plus haut, où les Bwa élèvent des boeufs. Partout ailleurs, l'acquisition de quelques zébus confiés à un pasteur peul est le fait d'une minorité, négligeable, d'exploitants aisés.

Paysans pratiquant l'une des agricultures les plus perfectionnées de l'Afrique de l'Ouest, les Bwa sont paradoxalement connus, à l'extérieur de leurs frontières, pour les qualités techniques et le zèle industrieux qu'ils déploient dans l'exploitation des richesses naturelles de la savane. Une brève note sur "la présence de la brousse dans le genre de vie et la culture bwa" apporte, par ailleurs (5), quelques précisions sur les activités de cueillette (femme principalement), de chasse et de pêche (homme et femme) ainsi que sur la pratique, généralisée en pays bwa, de l'apiculture (homme). Nous ne nous attacherons ici qu'à l'analyse de l'environnement social de la seule de ces activités, la cueillette, qui soit véritablement intégrée au système de production.

Que la femme, dans la société bwa, soit tenue -ou se tienne- à l'écart des travaux agricoles, lui laisse le champ libre pour se consacrer, durant les premiers mois d'hivernage, au ramassage des noix de karité (Butyrospermum parkii) et à la cueillette des gousses de néré (Parkia biglobosa) (6) .

.....

(1) Très généralement -et très anciennement- le sorgho, au contraire du petit mil, est engrangé non battu. "Les cultivateurs admettent que le grain stocké en épis se conserve mieux et qu'il est moins facilement attaqué par les charançons" (G. Manessy, op. cité 52 ; p. 232). Ajoutons qu'aux dires des vieillards, cette pratique a l'avantage de contraindre les femmes à l'épargne : pratiquant elles-mêmes le battage (au mortier), au fur et à mesure de leurs besoins, elles éviteront de gaspiller un produit si péniblement acquis. En fin de compte, le stockage des panicules de sorgho dans les greniers extérieurs (***de dû nâle***, B ; ***ho zû gwênê***, D, les greniers de la *maison*) fait partie d'une politique de prévoyance dont, analysant le rôle du chef de grenier dans les exploitations de type ancien (ci-dessous pp. 323-324), nous aurons à connaître la nécessité et les voies.

(2) Ces groupes pratiquent une association agriculture-élevage dont nous avons souligné, à la suite de G. Savonnet, le caractère rationnel (cf. ci-dessus pp. 53-54). Sur ce point, comme sur d'autres (particularisme religieux lié à un phénomène ancien d'acculturation, cf. ci-dessus pp. 25-26...), ces groupes mériteraient de faire l'objet de recherches séparées approfondies.

(3) G. Heyte, op. cité 39 ; p. 51.

(4) Cf. pp. 53-54 et pp. 60-61.

(5) Cf. pp. 243-245.

(6) Cf. pp. 243-245 : La présenee de la brousse dans le genre de vie et la culture bwa.
Alors que le ramassage des fruits de karité est une activité exclusivement féminine, il n'est pas rare -c'est le cas, par exemple, chez les Bwa ***pwesya*** (cf. note (2) p. 297)- que la cueillette des gousses de néré soit réservée aux hommes. Dans ce cas, ces derniers, qui n'interviennent jamais dans la fabrication et la commercialisation du *soumbala*, remettent aux femmes, sans contrepartie, la totalité des gousses de néré recueillies.

Ces deux fruits, amassés en quantités importantes, alimentent une petite industrie féminine de transformation : l'extraction du beurre de karité et la fabrication du *soumbala* (1), qui tient une place importante dans l'économie bwa *ancienne* (2). La division sexuelle de celle-ci impose à la femme de se procurer, avec ses propres ressources, les ingrédients qui, nécessaires à la préparation des repas, ne sont pas produits sur l'exploitation ou le sont en quantité insuffisante : sel minéral, poisson séché, piment, condiments divers, viande de mouton ou de chèvre débitée sur les marchés... En commercialisant le surplus de sa production de beurre de karité et de boules de *soumbala*, la femme se procurera les petites liquidités monétaires qui lui permettront, tant de faire face à ses *dépenses de sauce* (***bu dêsi kwiya***, B, les cauris de la sauce), que de se constituer un petit pécule personnel.

Comme toutes ses consoeurs des sociétés paysannes Ouest-africaines, la femme bwa est astreinte aux multiples tâches domestiques, en particulier la préparation des repas -succession d'opérations longues et pénibles : corvée d'eau, pilage, mouture du grain, tamisage de la farine, cuisson du gâteau de mil, préparation des sauces, variées, qui accompagnent celui-ci- ; elle doit prodiguer ses soins à ses enfants les plus jeunes ; passer de longues heures en brousse, à la recherche de bois sec ; consacrer une bonne partie de ses moments de loisir à des tâches artisanales ; enfin, elle est, durant une bonne partie de sa vie, "toujours aux prises avec les contraintes de la maternité" (3)... Encore, l'analyse de la division du travail entre les sexes laisse-t-elle entrevoir qu'elle n'est pas cette "bête de somme travaillant du matin au soir", telle que la décrivait P. Guébhard (3). Comparées à celles de ses voisines les plus proches, ses conditions de vie matérielle paraissent même enviables (4) .

La division du travail et la spécialisation professionnelle que recoupe la stratification sociale : cultivateurs, forgerons, griots, sont, globalement du moins, bien connues. Encore devons-nous préciser que l'analyse que nous en donnons ci-dessous ne vaut -nous aurons à nous expliquer sur ce point- que pour les communautés villageoises bwa ***pwesya*** et bwa ***dani*** contemporaines que nous avons étudiées.

Parmi les activités que, faute d'un terme mieux approprié, nous qualifierons d'artisanales (5) -essentiellement les activités autres que la cuisine, la puériculture, l'agriculture, le petit élevage, la cueillette, la chasse, la pêche-, certaines sont pratiquées par les trois groupes. Citons parmi elles :

- le brassage du dolo (bière de mil) ; l'extraction du beurre de karité, de l'huile de sésame, de la potasse ; la fabrication du *soumbala* du savon ; l'égrenage, le cardage et la filature du coton ;

. . . . . .

(1) Sur ces deux techniques. cf. G. Manessy, op. cité **52** ;
a) extraction du beurre de karité, pp. 128-141.
b) fabrication du soumbala, pp. 142-148.

(2) Cette économie régit encore, en de nombreux domaines, la vie des communautés villageoises bwa.

(3) P. Guébhard, op. cité **35** ; p. 133.

(4) L'analyse de la situation faite à la femme dans la société bwa, *ancienne* et *actuelle*, est indispensable à une approche, de l'intérieur, de l'un des problèmes les plus graves qui se posent à cette société : l'instabilité conjugale féminine (cf. ci-dessus pp. 144-145). Chaque fois que le sujet abordé s'y prêtera, nous donnerons une place importante aux éléments d'information propres à préparer cette analyse.

(5) Pour une connaissance précise de nombre de technique artisanales bwa, le lecteur pourra se reporter aux excellentes descriptions qu'en a données G. Manessy (op. cité **52** ; pp. 121-186, Techniques domestiques).
Cf. en particulier, outre l'extraction du beurre de karité et la fabrication du soumbala déjà citées :
- le brassage du dolo (pp. 121-128),
- l'extraction de la potasse (pp. 152-154),
- la fabrication du savon (pp. 155-157),
- la filature (pp. 158-162),
- la poterie (pp. 162-174),
- la confection des outres (pp. 175-180),
- la préparation de la poudre à fusil (pp. 180-186).

le damage des sols *bâtis* (pièces d'habitation et terrasses)... toutes tâches qui incombent aux femmes .

- la construction des habitations, des greniers, des clôtures ; la vannerie (confection de paniers, vans, nattes, ruches, nasses...) ; la corderie (confection de longes, entraves, cordes à divers usages, filets...) ; l'évidage des calebasses (préparation de bols, louches, récipients...) ; la cuisson du poison de flèches (de plus en plus rare) ; la fabrication de la poudre à fusil... tâches auxquelles s'adonnent les hommes.

Les activités artisanales que ne pratiquent pas les cultivateurs se répartissent en deux groupes : celles réservées aux forgerons, celles réservées aux griots ; à l'intérieur de ces deux groupes intervient une division, secondaire, entre activités masculines et activités féminines.

L'homme *forgeron* travaille :

- le fer : extraction du minerai ; fonderie (1) ; épuration du métal brut (par cinglage et recuit) (2) ; modelage à chaud des produits finis : outils agricoles (3) et domestiques (4), armes (5), matériel cultuel (6) ; fonte à la cire perdue (bijoux à caractère plus ou moins sacré...) ; entretien de l'outillage en fer...

- le bois : abattage des arbres, façonnage à l'herminette des produits finis : outils domestiques (7), récipients culinaires, ameublement (8), manches d'outils agricoles...

- la pierre : façonnage des meules dormantes et des molettes à grain.

La femme *forgeron* travaille :

- l'argile : extraction, préparation de la pâte ; façonnage (au colombin), décoration (empreintes ou incisions), séchage, cuisson des poteries de toutes formes et de toutes destinations (9).

L'homme *griot* travaille :

- les fils de coton, bruts ou teints : tissage de bandes étroites sur un métier à deux rangs (10) ; couture des produits finis tels que couvertures et vêtements divers, féminins et masculins : bonnet, *boubou* (blouse-chasuble) (11) pagne (12), slip, pantalon (13)..

.....

(1) On pourra consulter, sur la technique bwa de fonte du minerai de fer : Heuzey J.A., op. cité **36**.

(2) Le vocabulaire technologique utilisé dans cette brève présentation du travail du forgeron et du griot est emprunté à : A. Leroi-Gourhan, op. cités **85** et **86**.

(3) Houe à butter, houe à sarcler, hoyau, petit hoyau à semer, grande herminette à défricher, faucille... Cf. G. Manessy, op. cité **52** ; pp. 207-210, description de l'outillage agricole bwa.

(4) Couteaux principalement.

(5) Lance, pointe de flèche, foène, fusil à pierre.

(6) En particulier le rhombe, hiérophanie la plus sacrée de *do* (cf. note (1) p. 175)

(7) Mortier, pilon, mouvette...

(8) Tabouret (féminin et masculin), porte de grenier, serrure...

(9) Marmite à *tô* (gâteau de mil) et à sauce, pot à couscous ; plat, saucière ; récipients (*canaris*) de contenance variable ; jarre à eau et à *dolo* (bière de mil) ; cuve pour la conservation du voandzou et du haricot...

(10) La décoration des bandes est obtenue presque exclusivement "par les couleurs des fils - bandes longitudinales de chaîne, bandes transversales de trame" (A. Leroi-Gourhan, op. cité **85** ; p. 306).

(11) Vêtement droit fermé sans manches, descendant à mi-cuisses, porté aussi bien par les hommes que par les femmes.

(12) Vêtement féminin, "pièce d'étoffe roulée autour des hanches et tombant en jupe, vers le sol" (A. Leroi-Gourhan, op. cité **86** ; p. 243).

(13) Slip cousu et pantalon très ample, serré au genou : vêtements masculins, le premier de travail, le second d'apparat.

- le cuir : tannage des peaux brutes de mouton, chèvre, gros gibier (par macération des peaux, préalablement écharnées et frottées à la cendre de potasse, dans de l'eau additionnée de fiente de poule ou de mouton ou encore dans des bains préparés à partir de fruits et d'écorce de tamarin) ; palissonage du cuir (par chamoisage au beurre de karité) ; confection de produits finis (cordonnerie) : sac, bourse, étui, sandales, ceinture...

- les cauris : lustrage, percement, couture sur les vêtements d'apparat ou les costumes rituels.

Le femme *griot* travaille, elle-aussi, le coton : teinture des fils bruts par immersion dans des bains colorants à base de fruits de néré (couleur brune) ou d'indigotier (toutes teintes de bleu). Cependant, la teinture du coton ne constitue pas une tâche féminine réservée ; l'homme *griot* la pratique lui-même fréquemment. Notons enfin que les paysannes ont recours à la femme *griot* pour les soins de la chevelure (traitement au beurre de karité et tressage des cheveux).

L'analyse que nous venons de donner ne tient pas compte des transformations subies par l'artisanat *commercial* durant la période coloniale. Il importe donc de la compléter.

Depuis plusieurs dizaines d'années, le forgeron a délaissé ses hauts-fourneaux et ne travaille plus que le fer de récupération acheté sur les marchés ou apporté par les clients. S'il a dû abandonner certaines productions (en particulier celle des armes), il continue à assurer la fabrication et l'entretien de tout le matériel agricole (1). Les ménagères font appel à lui pour la confection (chaudronnerie) d'ustensiles de cuisine nouveaux -tels que la poêle, la louche à long manche, le réchaud à braises- Son travail du bois s'est diversifié : il produit maintenant des fauteuils en bois adaptés de modèles européens et surtout des portes de case et de grenier, d'un type nouveau, très recherchées par les paysans (elles sont constituées d'un cadre en menuiserie et d'un panneau en tôle ondulée d'importation). Enfin, il tend à se spécialiser, dans certains villages du moins, dans la réparation des bicyclettes et mobylettes. Son activité technique -dût-elle s'orienter de plus en plus vers l'entretien de l'outillage- ne semble pas menacée par la diffusion d'objets manufacturés ; en particulier, l'emploi, qui tend à se répandre, d'un matériel agricole moderne : charrue, herse, charrette... lui ouvre des perspectives nouvelles, tant dans le domaine de la forge que dans celui de la charronnerie. En ce qui concerne la poterie, la diffusion déjà ancienne (par les colporteurs dyoula) de la marmite métallique à *tô* et l'attrait exercé sur les ménagères par les multiples modèles de bols, cuvettes, bassines, seaux... en tôle émaillée (2), offerts sur les marchés, n'ont pas réduit considérablement la demande de récipients en terre cuite ; il devrait en être ainsi pendant un certain temps encore.

Les activités du tisserand griot se sont, semble-t-il, ralenties. Encore est-il difficile d'apprécier les effets, sur la demande en tissus locaux, de l'envahissement du marché par les tissus imprimés et la friperie d'importation (3). Certes, la femme bwa est avide, comme toutes ses consoeurs, de pagnes bigarrés, de mouchoirs de tête multicolores, de *boubous* cousus en série dans les chefs-lieux de cercle. Mais ces vêtements -comme d'ailleurs les innommables rebus de la garde-robe occidentale- demeurent encore, communément, des habits de fête ; la femme les portera pour se rendre au marché, ou bien s'en revêtira, sa besogne achevée, pour les heures de loisir passées dans les rues du village. L'homme lui-même -il se préoccupe très peu de son aspect extérieur- réservera pour les fêtes communales, la redingote en drap noir ou la chemise à écusson d'une université américaine qu'un colporteur dyoula le persuada un jour d'acquérir... Le griot continue donc à tisser et

.....

(1) Les quelques fers de houe manufacturés offerts sur les marchés ne correspondent pas aux normes techniques (forme, courbure, dimensions, poids...) des outils agricoles bwa : ils sont peut prisés, malgré leur résistance à l'usure (jugée supérieure à celle des fers locaux).

(2) Les récipients en matière plastique n'ont fait leur apparition sur les marchés que très récemment.

(3) On remarquera ici que le marché du tissu a toujours été un marché ouvert aux produits importés. Ainsi, les cotonnades du Djenneri ont été longtemps, en pays bwa, l'objet de la convoitise féminine. De même, les couvertures à damiers noirs et blancs venues du pays marka de la vallée du Bani ou même du pays dogon ont toujours concurrencé, sur les marchés de brousse, celles fabriquées par les artisans locaux.

à coudre les vêtements quotidiens des paysans. On notera, cependant, qu'il utilise de plus en plus fréquemment, en complément du coton filé par les femmes bwa, le coton d'importation vendu en écheveaux sur les marchés ; en particulier, le pagne indigo traditionnel n'est plus guère tissé qu'avec des fils venus tout droit de Roubaix ou de Manchester : ce n'est pas tant la finesse du fil qui importe ici ou sa solidité, que la fixité de sa couleur. Conséquence de cette pratique, les ateliers de teinture -installés autrefois en dehors du village, à proximité d'un point d'eau ou du puits creusé spécialement pour alimenter une industrie grande consommatrice d'eau- ont pratiquement disparu du pays bwa... Le travail du cuir -il semble qu'il n'ait jamais été très développé- a subi le contrecoup de la diffusion de la sandale en plastique et, surtout, de l'usage généralisé de la sandale découpée, par le cordonnier ou par le cultivateur lui-même, dans des pneus hors d'usage. Peut-être le développement, dans les prochaines années, de la traction asine ou bovine, redonnera-t-elle vie à un artisanat du cuir orienté, dès lors, vers l'entretien et le renouvellement des pièces de harnais ?

On peut s'interroger longuement sur ce qui fonde la présence, dans la société agricole bwa, de deux groupes sociaux aux activités professionnelles réservées. Il est tentant d'opposer un *artisanat ménager* : "ensemble des travaux non culinaires exécutés à la maison pour les besoins du ménage, et qui ne mettent pas en jeu d'autres outils que les ustensiles ou instruments dont dispose normalement un particulier, ni d'autre connaissance que le savoir-faire commun à tous les adultes de même sexe" (1), à un *artisanat commercial* qui exige un apprentissage technique, "une installation et un équipement (outillage) particuliers" et "dont les produits entrent dans un circuit d'échanges réguliers" (2).

Une première remarque concerne la commercialisation des produits de l'artisanat. Certes, les forgerons et les griots, même si, comme c'est le cas généralement, ils ne dédaignent pas d'ensemencer quelques champs, tirent l'essentiel de leurs revenus de leurs activités professionnelles. Mais, parmi les activités artisanales communes aux trois groupes, il en est qui, pratiquées dans certaines conditions, sont assimilables à un artisanat commercial. L'extraction du beurre de karité procure à la femme bwa des revenus appréciables et l'on peut s'interroger sur la liaison possible entre la valorisation économique de cette petite industrie et la non-participation des femmes aux activités agricoles. De même, "un homme que son grand âge ou une infirmité empêchent d'aller aux champs, gagnera sa vie en tressant des paniers ou en cousant des outres" (1).

La division de l'outillage et du savoir technique découlant de (ou fondant) l'existence de deux groupes d'artisans spécialisés, ne peut être invoquée, non plus, sans nuances. Etudiant l'attirail utilisé dans la fabrication des poteries, G. Manessy écrit : "Mis à part le four, d'emploi d'ailleurs facultatif et dont l'édification n'excède pas les compétences d'un adulte normal, l'outillage de la potière est très réduit" (3). De même, le travail du bois ne fait appel qu'à des outils figurant dans la panoplie de tout cultivateur. Quant à la division du savoir technique, elle est beaucoup moins rigoureuse que l'analyse que nous avons donnée de la répartition des tâches artisanales entre cultivateurs, forgerons et griots, ne le laisserait supposer. Ce point mérite une analyse plus fine.

S'appuyant sur des observations faites dans les régions de Dédougou, Ouarkoye, Bondoukuy et Boromo, G. Manessy souligne l'absence de limites tranchées, au niveau de bon nombre de techniques d'acquisition, entre l'artisanat *du commun* et celui des griots et forgerons. "Les forgerons ne sont pas les seuls à tailler le bois : les tisserands fabriquent eux-mêmes leurs navettes et les pièces de leur métier ; bien des gens savent dégager d'un bloc de bois une auge ou un tabouret et certains cultivateurs occupent leurs loisirs à façonner mortiers, pilons et manches de houe" (4). "De nos jours encore, la confection des pipes (en terre) qui met en jeu les mêmes techniques de modelage et de

.....

(1) G. Manessy, op. cité 52 ; p. 149.

(2) G. Manessy, op. cité 52 ; p. 151. Cet auteur, il est important de le noter, ne soutient nullement cette thèse.

(3) G. Manessy, op. cité 52 ; p. 165.

(4) G. Manessy, op. cité 52 ; p. 149.

cuisson que celle des récipients est l'apanage de quelques individus connus pour leurs dons artistiques" (1). "La confection des outres (en cuir) est... regardée comme une tâche domestique" (2), alors même qu'elle nécessite le recours à des opérations d'un haut niveau technique. On pourrait multiplier les exemples. Ainsi L. Tauxier signale que, chez les Bwa de la résidence (cercle) de Léo, les ménagères taillent elles-mêmes les meules dormantes et les molettes à écraser le grain ; cependant que les cultivateurs, dans certains villages du moins, tissent le coton et cousent les vêtements (3).

De cette fluidité des limites entre l'artisanat *ménager* et l'artisanat *commercial*, G. Manessy tire la conclusion que "tout savoir-faire peut... se muer en spécialisation" (4). Ainsi, "il semble bien que l'exclusivité de la fabrication des pots, que se sont assurée les femmes de forgerons, ne résulte que d'une telle spécialisation et soit l'effet d'une évolution récente" (1). Partant de l'observation que la technique de la poterie est connue de tous les cultivateurs, le même auteur remarque : "Il est aisé d'imaginer comment ce savoir commun a pu se concentrer entre les mains des forgerons : les maris n'ayant guère de terres à cultiver, leurs épouses disposent de plus de loisirs que les autres ménagères requises, pendant une partie de l'année, par les travaux des champs. En outre, les forgerons vivent depuis longtemps sans doute de l'échange des produits de leur industrie contre des biens de consommation ; ils étaient mieux préparés que personne à tirer parti de l'élargissement du marché commercial consécutif à la colonisation..." (1). La même argumentation est reprise en ce qui concerne les griots : "Le travail du cuir est le plus souvent assumé par les griots, comme celui de l'argile par les femmes de forgerons, et pour la même raison : vivant de leurs talents et non de leur production agricole, les griots disposent de loisirs que les cultivateurs n'ont pas, et ils s'efforcent de multiplier les sources de leurs revenus" (2).

La thèse avancée par G. Manessy appelle de nombreuses réserves. L'exclusivité de la fabrication des poteries acquise par les femmes de forgerons est loin d'apparaître, dans toutes les régions du pays, comme un phénomène récent. L. Tauxier écrivait en 1912 : "Pour le travail de la terre, ce sont les femmes des forgerons qui font la poterie, aussi bien chez les Bobo (Bwa) du Sud que chez les Bobo du cercle de Djenné" (5)... G. Manessy remarque lui-même que "la période de grosse production (des pots) est naturellement la saison sèche"... ce qui enlève beaucoup de poids à l'argument, au demeurant discutable, du manque de loisirs des femmes de cultivateurs "requises" pour les travaux des champs... De même, il n'est pas évident, bien au contraire, que la colonisation ait amené un élargissement du marché de la poterie...

Venons-en à la relation savoir-faire/spécialisation professionnelle. S'il apparaît que cette dernière, dans le cas des potières de la région où a enquêté G. Manessy, ne nécessitait aucun apprentissage technique préalable (ces potières ne faisant appel qu'à un savoir *commun*), il serait aisé de citer d'autres cas -celui des cultivateurs-tisserands de Bougouma par exemple, analysé dans l'essai sur la formation de Sabwéra- où cet apprentissage est une condition *première* de cette spécialisation. S'il existe un savoir *commun* qui, de toute évidence, dépasse celui des techniques sollicitées dans l'artisanat ménager, on ne peut nier non plus que, pour un groupement bwa donné, et à un moment donné, il existe aussi un savoir *réservé*.

En définitive, la seule conclusion que l'on puisse tirer de l'observation de la répartition des tâches artisanales dans la société bwa, est que le savoir *réservé* est, à l'heure actuelle, très généralement pour le travail du bois, la poterie, le tissage, le travail du cuir, exclusivement pour la réduction du minerai et la métallurgie du fer, approprié par deux groupes distincts du reste de la population -les forgerons et les griots- L'argumentation même de G. Manessy, lorsqu'il tend à éta-

.....

(1) G. Manessy, op. cité **52** ; p. 150.

(2) G. Manessy, op. cité **52** ; p. 177.

(3) Cf. L. Tauxier, op. cité **64** ; pp. 36-39.

(4) G. Manessy, op. cité **52** ; p. 149.

(5) L. Tauxier, op. cité **86** ; p. 36.

blir, sur un exemple récent, que la spécialisation de ces groupes s'est faite à partir d'un savoir technique *commun*, ne porte guère puisqu'aussi bien il fait naître cette spécialisation, pour ce qui touche à la poterie et au travail du cuir, des conditions de vie particulières imposées à ces deux groupes... par une spécialisation, antérieure, dans d'autres domaines ; elle peut rendre compte, éventuellement, d'un processus d'accumulation, par les forgerons et les griots, du savoir *réservé* ; elle n'élucide pas le problème de l'apparition, dans la société bwa, des deux groupes.

On ne sait rien en vérité de cette apparition : si la division du savoir technique (*commun* et *réservé*) -sa répartition entre les cultivateurs, les forgerons, les griots- s'inspire de modèles régionaux et historiques multiples, il demeure que, dans l'espace comme dans le temps, la stratification de la société bwa en trois groupes pratiquant une endogamie stricte apparaît, invariablement, comme une *donnée de fait* (que l'observateur est réduit à *enregistrer*). Supposer que cette stratification sociale -il s'agirait alors d'une stratification intragroupale- a pour origine une spécialisation professionnelle relève de l'hypothèse. Même si ce fut le cas jadis, il n'est nul exemple observable où la spécification professionnelle ait débouché, en pays bwa, sur une stratification sociale (1).

Spécialisation artisanale, fonction sociale, statut de la personne sont, au niveau du forgeron comme à celui du griot, indissolublement liés. Chaque groupe socio-professionnel participe, à tous les niveaux d'activité, à la constitution d'une société *totale*. En pratique, d'ailleurs, il est malaisé d'établir une limite, pour l'un et l'autre groupe, entre les activités artisanales et les activités sociales, les unes et les autres étant l'objet d'une rémunération. Bien qu'ils aient, vis-à-vis de chacun d'eux, un comportement très différent, les Bwa regroupent sous une même appellation, ***ba wiyara*** (B), le forgeron et le griot ; de cette appellation, dont aucune des traductions françaises -les *clients*, les mendiants- n'apparaît satisfaisante, nous dirons simplement qu'elle souligne, non sans l'accompagner d'une appréciation péjorative, la qualité onéreuse des services sociaux rendus par le forgeron et le griot.

Les forgerons forent les puits et inhument les morts. On pourra s'étonner que ces deux tâches n'aient pas été citées dans la rubrique des activités artisanales réservées. En fait, il nous est apparu qu'au niveau du *creusement de la terre*, l'analyse de l'environnement socio-religieux des gestes du forgeron importait plus, pour situer le rôle de cet artisan dans la construction sociale bwa, que celle de son environnement technique. Nous nous en expliquerons brièvement. Tout le cycle de la métallurgie du fer est imprégné d'une manipulation du sacré dont l'origine se trouve dans cette "union harmonieuse des éléments" (2) que représente le fonctionnement de la forge ; que celle-ci soit au centre d'un univers de représentations et de correspondances -le rhombe, hiérophanie la plus dépouillée et la plus valorisée de ***do***, est une pièce de fer forgé- il n'y a rien là que de très commun. Ce qui paraît, par contre, dans la manipulation du thème de la forge, un apport *original* de la pensée religieuse bwa, est la place privilégiée accordée à l'un des quatre éléments ; la terre (***ho tû***, D). L'architecture même de l'atelier révèle cette démarche : forme hémisphérique dans la profusion de cubes de l'habitat, il est une construction semi-souterraine -"sorte de terrier" écrivait P. Guébhard, suggérant par là même l'obligation de *s'enfoncer sous la terre* pour y pénétrer-; au dessus du niveau du sol, n'émerge qu'une coupole très aplatie, constituée par un toit de terre dont l'épaisseur dépasse parfois quatre-vingt centimètres, recouvert, en hivernage, d'un tapis d'herbacées et de graminées, en saison sèche, d'un duvet de pailles blondes.

Nous ne pouvons traiter longuement, ici, de la présence de l'élément *terre* dans le *système de croyances* bwa. Notons, cependant, l'opposition entre les techniques de culture et de construction qui n'exigent qu'une manipulation *superficielle* de cet élément (groupe des cultivateurs) et les tech-

.....

(1) G. Manessy (op. cité 52 ; p. 150) conclut ainsi son analyse : "En résumé, la seule limite stable s'établit entre les techniques sans outillage, qui sont théoriquement à la portée de tous les membres de la communauté, et celles qui exigent une installation et un équipement particuliers. Que cet état de fait soit sanctionné par la coutume sociale et par un rituel religieux est indubitable..."

(2) A. Leroi-Gourhan, op. cité 86 ; p. 209.

niques de *creusement* -extraction du minerai, inhumation des morts, forage d'un puits- où cette manipulation devient *profonde*, au sens premier du terme (groupe des forgerons) (1). En 1911, P. Guébhard écrivait : les forgerons "sont largement associés à la religion et ont une autorité particulière dont il ne nous a pas été possible de déterminer exactement l'origine". Le même auteur, cependant, avançait un peu plus loin : "Le pouvoir (des forgerons) provient, semble-t-il, de leurs occupations de mineurs, qui les fait fouir le sol et les met en contact avec la divinité. Tout ce qui touche à la terre est sacré pour les Bobo ; les fourmis noires qui ont leurs retraites sous terre sont sacrées. On peut remarquer sur les fourmilières des petits vases en terre contenant des graines, des cauris, des grains de verroterie, sacrifices destinés à attirer la faveur des petites bêtes dont les retraites souterraines sont dans le sol, réputé comme le séjour du pouvoir générateur animant la nature (2). Le prestige dont jouissent les forgerons nous a paru avoir une origine semblable" (3). On ne peut définir mieux l'une des *directions* les plus fécondes d'une recherche portant sur le statut de la personne chez les forgerons.

La terre, élément dans lequel on ne saurait introduire, sans risque, l'impureté, est *sollicitée* dans l'établissement et la consolidation des relations sociales : le serment, quels qu'en soient la forme et le contenu, est fait *sur la terre* (4) ; lorsqu'ils sont aux champs, l'homme et la femme ne peuvent se quereller... ; on pourrait multiplier les exemples et cerner ainsi l'environnement religieux -lié à la terre- du rôle assumé par le forgeron dans le maintien de l'ordre social : la parole du forgeron est *douce* ; entendons par là qu'elle ne peut être mensongère mais aussi qu'elle apaise, qu'elle ouvre la voie à la médiation ; à travers elle -le forgeron repète, à voix haute, les paroles prononcées, à voix basse, par les représentants des parties en présence- le dialogue perd de son acidité ; l'affrontement se mue en échange. La présence conciliatrice du forgeron dans toutes les querelles sociales -qu'elles aient pour champ clos la grande famille (5), la communauté villageoise (6), les villages ennemis (7)- sera souvent évoquée. Encore devons-nous souligner ici que le rôle du forgeron est moins actif que passif ; la société bwa se garde d'en faire un arbitre, de l'obliger à prendre

. . . . . .

(1) La même opposition se retrouve dans l'établissement de relations particulières entre la terre et l'homme (notion de ***nyumini*** et de ***tû*** ; cf. ci-dessous pp. 266-272).

(2) La fourmi est présente dans le mythe de création bwa.

(3) P. Guébhard, op. cité **35** ; p. 134.

(4) Le serment sur la forge, si pratiqué chez les Bwa ***dahâsyo*** du Mali -en particulier sur la forge du village de Poromou- s'éclaire dès lors que l'on considère, tant la primauté de l'élément terre dans l'atelier de forge et le travail du fer, que le rôle de *témoin* du forgeron dans toutes les procédures de conciliation sociale.

(5) Cf. par ex. ci-dessous, pp. 329-330, la présence du forgeron dans toutes les réunions *difficiles* du conseil de famille (***ba dûmaaBa tyaa lɛrosû*** : les délibérations du conseil des *pères* de la maison)

(6) "En cas de rixe dans le village, eux seuls (les forgerons) ont pouvoir pour s'interposer ; ils frappent alors sur deux petites tiges de fer en invitant les combattants au calme ; celui ou ceux qui ne les écoutent pas sont amarrés par eux. Les forgerons ont droit de prendre tout ce que renferme la case des récalcitrants (usage général à tous les Bobo)". P. Guébhard, op. cité **35** ; p. 134.

(7) "Les deux partis (villages de Dédougou et de Dombouakuy) s'écartent et nous partons prendre les carquois. Nous nous attaquons à coups de flèches toute la nuit. A l'aurore, on se bat toujours. Cela n'est pas bon. Mais le grand-père des forgerons veut arrêter cela. Il ordonne de sortir les masques, de prendre les outils de la forge, marteau, hache, tenailles, pour arranger l'affaire. Nous prenons donc nos outils de fer, nous les frappons pour qu'ils résonnent et nous entrons au milieu des combattants qui se lancent des flèches. Nous suivons notre grand-père, Warado, qui les exhorte, leur dit de cesser, de se pardonner. Ainsi nous arrivons au bout du terrain de lutte. Alors les vieillards s'écrient : Hé ! que les forgerons sont venus avec leurs affaires, avec les masques, puis sont repartis. Que personne ne tire plus, que la bataille s'arrête. Il y a trop de sang" J. Crémer, op. cité **29** , I ; p. 129, récit Losso, XI-98, Contestation à Dédougou à propos d'une lutte.

parti (1) : il est là et cela suffit ; il parle la *parole des autres,* non la sienne propre. Respecté, il vit en retrait de l'agitation sociale ; et cet effacement -hors duquel il ne saurait assumer son personnage- contribue, plus peut-être que la *possession* du feu (2) ou la manipulation des éléments, à cette distanciation entre lui et les cultivateurs dans laquelle on a voulu voir le reflet de la crainte qu'il inspirerait à ces derniers.

Si la vocation du forgeron s'épanouit dans le silence, celle du griot appelle le bruit et l'agitation. Musicien professionnel, il se trouve mêlé à tous les actes de la vie sociale : naissances, mariages, funérailles, cérémonies religieuses, fêtes paroissiales, travaux collectifs. "Un Bwa ne transporte pas son grain des champs dans ses greniers sans se faire escorter de griots. Toutes les fêtes, et il y en a pour les moindres motifs, se célèbrent nécessairement avec leur concours" (3)... Il est inexact de prétendre, fût-ce la transcription fidèle d'une opinion souvent émise par les cultivateurs bwa que les "griots sont les parasites de la société, aux dépens de laquelle ils vivent dans une sorte de perpétuelle mendicité" (4). La *fête* bwa ne se réduit pas à une occasion de chanter et de danser, de boire et de faire ripaille ; elle est l'exercice du goût "pour une vie communautaire élargie à tous les moments de la vie des individus et des groupes" (5) ; dans sa quasi-quotidienneté, elle est cette vie communautaire elle-même. Le griot, en l'alimentant de ses rythmes et de sa musique, de ses cris et de ses chansons, de ses facéties et de ses provocations, de ses rires et de ses pleurs... est aussi indispensable à la *fête* bwa que la bière de mil ou l'hydromel.

La littérature ethnologique n'est point tendre pour les griots bwa. "Par leur mendicité et leurs flatteries, (ils) ont attiré sur leur corporation une déconsidération dont ils ne se soucient guère..." (6) ; "profiteurs habiles, on les voit intervenir, comme conseillers ou négociateurs, dans toutes les affaires importantes" (7)... Faut-il donc, à l'instar des cultivateurs bwa, charger de tous les maux de la terre, ce méprisable griot,"mélange de troubadour et de maître-chanteur" (8) ? ; il n'est meilleure réponse à cette question qu'une autre question : si le griot n'était point là, qui chargerait-on de ces maux ? Certes, la parole du griot est aussi tortueuse et mensongère que celle du forgeron est droite et véridique ; mais l'une et l'autre sont également indispensables. Le village bwa n'est qu'une immense scène publique ; toute la vie du cultivateur s'y déroule en pleine lumière : aucun de ses gestes qui ne soit vu, aucune de ses paroles entendue ; dans ce monde du paraître où il évolue, il est des démarches qu'il ne peut accomplir lui-même, des intrigues qu'il ne peut nouer sans le concours d'un tiers ; a-t-il une affaire importante à régler ? : il s'en ouvrira, à mots couverts, au griot ; et si l'affaire échoue, fait grand bruit dans le village, alors il se persuadera lui-même que la

.....

(1) P. Guébhard écrit : "Dans certains villages, ils (les forgerons) ont un pouvoir équivalent à celui du chef" (op. cité **35** ; p. 134). A notre connaissance, le forgeron bwa, s'il peut faire partie du conseil des anciens, n'accède jamais à une fonction communale de commandement (***bu nyusomu***, B), Par contre, il arrive fréquemment que le chef de village, qui est toujours un cultivateur, prenne conseil auprès du ***kaasinyuso*** (B, *chef* des forgerons).

De même, à l'encontre de ce qui se passe, semble-t-il, dans de nombreux villages bobo, il est extrêmement rare de rencontrer un forgeron bwa à la tête de l'association de ***do*** communale. (cf. J. Capron, op. cité **24** ; p. 101

(2) H. Labouret (op. cité **43**, I ; p. 26) décrivait les forgerons bwa comme des "sauvages Prométhées".

(3) H. Labouret (op. cité **43**, **I** ; p. 21) distingue parmi les griots "le *timbala* qui actionne le *tinkani* ou tambour à signaux ; le *tyomba,* joueur de xylophone (balafon) ; le *samba,* ouvrier en cuir ; le *kagasyera,* chanteur indispensable aux cérémonies funèbres ; le *beddiro,* crieur public ; le *zingoba,* joueur de petit tambour qui se porte sous le bras (tambour d'aisselle)". Cette spécialisation n'apparaît que dans les gros villages (métropoles régionales ou villages de regroupement).

(4) P. Guébhard, op. cité **35** ; p. 134.

(5) Cf. ci-dessus p. 155.

(6) P. Guébhard, op. cité **35** ; p. 135.

(7) H. Labouret, op. cité **43** ; p. 20.

(8) G. Heyte, op. cité **39** ; p. 27.

faute en revient au griot,qui a déformé ses paroles et jeté la confusion dans les esprits. Au niveau des groupes, la démarche est la même : on terminera une mauvaise querelle entre deux familles en s'en prenant à un griot qui n'en peut mais ; on rendra ce même griot responsable de la bagarre entre buveurs de dolo qui a éclaté sur le marché ; le chef de village lui-même, mécontent de l'indiscipline d'une famille, attirera sur elle l'attention du ***kakaanyuso*** (B, le *chef* des griots) : il n'en faudra pas plus pour que soient diffusées, sous une forme qui ne puisse prêter à protestation officielle, quelques unes de ces vérités qui, pour n'être point bonnes à dire, n'en doivent pas moins être connues de tous... Qu'en fin de compte, le griot en vienne souvent à *improviser,* à créer de toutes pièces des situations conflictuelles comparables à celles, extérieures à lui, dont il a pour profession d'assumer la responsabilité, il y a là, comparable à *l'effacement au monde* du forgeron, une présence du griot à son propre personnage hors de laquelle il ne serait plus, au détriment de son audience et de son efficience sociales, qu'un *acteur sans public.*

Si l'on considère, tant "la perennité de la culture matérielle" (1) des populations bwa, que leur fidélité aux valeurs, sinon aux formes, anciennes de la vie communale, on ne peut s'étonner que la stratification socio-professionnelle : cultivateurs, forgerons, griots, ait échappé à tous les processus de transformation contemporains. Peu importe, en fin de compte, que cette stratification soit intra-groupale -liée à une différenciation interne de la société -ou intergroupale- liée à une superposition, à la société, d'éléments ethniques étrangers (2)- Ce qui apparaît avec évidence, c'est que chacun des deux groupes minoritaires -forgerons et griots- assume une fonction, *immédiate* sur le plan économique, *médiate* sur le plan socio-culturel, essentielle dans la vie des communautés villageoises agricoles bwa .

3/ La parenté

L'étude de l'organisation familiale constitue, avec celle de l'organisation de la production, l'un des chapitres essentiels d'une ethnologie, ancienne ou actuelle, des communautés villageoises bwa. Nous nous contenterons ici de proposer une *grille* de découpage socio-économique de ces communautés susceptible d'être appliquée, sans risque de déformation majeure de la *réalité multiple* qu'elle s'efforce d'ordonner, aux situations sociologiques, passées ou contemporaines, les plus complexes qui se puissent rencontrer en pays bwa. Cette grille est artificielle : nous voulons dire par là que ses éléments -les principes de découpage- ne sont pas transposés fidèlement de concepts empruntés à la pensée sociologique bwa (3) ; celle-ci, dont on ne saurait oublier qu'elle est un *outil* opère sur une matière vivante, en perpétuelle mutation : elle secrète des approximations qui ne valent que pour une situation locale et un temps historique déterminés. Si nous voulions rattacher notre grille -elle n'est qu'un instrument de travail, le plus maniable que nous ayons pu construire- à la pensée sociologique bwa, nous dirions que ses éléments représentent, chacun en ce qui le concerne, le plus petit commun dénominateur des approximations, contradictoires, auxquelles est parvenue cette pensée.

. . . . . .

(1) G. Manessy, op. cité **52** ; p. V.

(2) Pour un cultivateur bwa, la question de l'appartenance -ou de la non-appartenance- des griots et des forgerons à l'ethnie -mieux vaudrait dire au peuple- bwa, n'a pas grande signification. ***dofini*** (B, ***dôbeenu***, D : Dieu) a créé, en même temps, le cultivateur bwa, le forgeron, le griot et même le Peul (ci-dessus p. 60). C'est reconnaître, tout à la fois, l'ancienneté de la stratification sociale et surtout son caractère *nécessaire.*

P. Guébhard (op. cité **35** ; p. 134), seul auteur, à notre connaissance, à avoir posé le problème écrit : "Dans tous les villages Bobo, il y a des familles de griots et de forgerons qui ne paraissent pas, tout au moins en ce qui concerne les forgerons, avoir d'origine ethnique différente mais que des spécialisations manuelles ont séparées en castes pratiquant l'endogamie. Les griots sont quelquefois aussi d'origine Marka".

(3) Nous avons souligné déjà que les paysans bwa pensent leur société tout autant qu'il la vivent. Il demeure que l'ethnologue ne peut accéder directement à cette pensée : l'information recueillie est dialogue de l' *homme interrogé* avec lui-même, tout autant que recherche d'un moyen de communication avec l'ethnologue et, plus profondément, choix d'un comportement vis-à-vis de celui-ci.

Devons-nous préciser ici que ce que nous nommons la *pensée sociologique* bwa est ce corpus de concepts et de valeurs à l'oeuvre dans la construction de la société bwa.

a) La primauté accordée, dans le système de parenté bwa, à la filiation patrilinéaire *-bu maaBa têminu*, B, la parenté (par) les pères- détermine le découpage de la société en groupes agnatiques, de profondeur généalogique, d'extension géographique, d'étendue numérique, variables.

Chacun des groupes agnatiques possède ses structures -son mode d'être- propres, déterminées, tant par la proximité généalogique des individus le composant, que par l'insertion collective de ces individus dans des groupes extra-parentaux : exploitation agricole, organisation de classes d'âge, communauté villageoise... Soit-elle édifiée sur des liens de parenté, l'exploitation agricole est une forme d'association autre que familiale ; les Bwa, nous le verrons, reconnaissent cette réalité *sui generis* de l'exploitation... L'appartenance des membres d'un groupe agnatique, formant exploitation agricole, à une organisation de classes d'âge, les tient éloignés de revendiquer leur indépendance économique et maintient, à travers la défense d'intérêts matériels communs, la cohésion interne du groupe agnatique... Les relations inter-individuelles, à l'intérieur d'un groupe agnatique, se trouvent transformées par l'appartenance de tous les membres du groupe à une même communauté villageoise: le groupe ne se définit plus seulement comme une famille mais comme une unité politique primaire (1)... Ces quelques rappels ouvrent la voie à deux remarques.

L'ascendance commune des membres du groupe agnatique, soit-elle, à un moment donné, vécue comme réelle par les intéressés (parenté biologique), ne peut être considérée que comme *reconnue* (parenté sociale). Un individu isolé se joindra à une exploitation agricole (2), y fondera un foyer ; au bout de quelque temps, ses descendants se considèreront, *en toute bonne foi*, comme issus de la même souche que les autres membres de l'exploitation. De même, une unité agnatique ayant subi de forts revers démographiques et ayant perdu, par là-même, tout espoir de conserver, au sein de la commune, les prérogatives attachées à son statut de cellule politique primaire, s'intégrera à une unité démographiquement et socialement mieux assise (3) : le même processus que celui décrit plus haut -adoption d'une ascendance fictive- se produira. Inversement, deux unités agnatiques issues d'une même souche, installées dans le même village, en viendront, pour peu que la nécessité s'impose à elles d'échanges matrimoniaux bilatéraux, à renier ou à *oublier*, leur origine commune... On conclura, dans l'attente d'une étude plus poussée de ces problèmes, que la manipulation économique, communale, matrimoniale..., des liens de parenté rend bien aléatoire une tentative pour établir, à travers l'analyse de la dispersion des familles, une histoire du peuplement du pays bwa (4).

La seconde remarque s'inscrit, elle aussi, dans une perspective méthodologique. S'il veut approcher la dynamique interne du système de parenté bwa, l'observateur s'efforcera de cerner, pour chacun des groupes qui définissent, dans le présent, la totalité de la parenté agnatique d'un individu, le moment historique où ce groupe a fait son *apparition*, autrement dit s'est affirmé, à l'intérieur d'un groupe agnatique jusqu'alors indivis, comme unité distincte. La nécessité d'une telle démarche peut sembler évidente ; on soulignera, cependant, que les recherches sur les systèmes de parenté souffrent, bien souvent, de cette absence de perspective diachronique : une famille, au sens le plus large du terme, est un organisme vivant ; il naît, se développe, se reproduit, meurt ; de même, à un moment donné, une structure de parenté, ce qui fait que les individus et les groupes appartenant à cette parenté ont entre eux des liens d'interdépendance, n'est qu'un édifice fragile, bâti pour un présent démographique, économique, politique... changeant, avec des matériaux dont beaucoup appartiennent au passé et dont certains préfigurent déjà une construction à venir.

. . . . . .

(1) Cf. J. Capron, op. cité **26** ; pp. 142-144.

(2) Cf., par exemple -fig. 33, p. 219 : Tableau généalogique simplifié de la *maison* Yézouma Coulibali (village de Dissankwi)- la situation de Kanwé Bwoni, intégré récemment à la *maison*, Yézouma Coulibali.

(3) Ainsi, à Dissankwi, la *maison* Tamou Bayé est associée étroitement, depuis quelques dizaines d'années, aux activités politiques et religieuses de la *maison* Wélofin Bayé. Il n'est guère douteux que, dans un contexte ancien, la fusion des deux *maisons* eût été réalisée depuis longtemps. Cf. p. 237 , Tableau XVII : Configuration socio-économique de la communauté villageoise de Dissankwi.

(4) Cf. ci-dessus pp. 42-44.

b) "La parole du père a de la force parce qu'il est père : il a engendré. Aucune force ne peut remplacer la force du père. Le fils pourra avoir plus de ***doza*** (pouvoirs magiques particuliers) que son père, mais cela seulement : le fils ne peut rien contre la force de son père". Ces quelques remarques d'un informateur bwa de B. de Rasilly (1) définissent bien ce qui fonde toute organisation familiale patriarcale (et toute structure de parenté patrilinéaire) : l'autorité naturelle reconnue au procréateur mâle.

A la tête de toute cellule sociale familiale se trouve un père : ***wo maa*** : le père ; le père désigne l'ensemble des parents qui reconnaissent, à un niveau ou à un autre, son autorité : ***ĩ numa***, B ; ***û ni***, D, (2) -mes *gens* - ; de leur côté ceux-ci se définissent, collectivement : ***ye maadaBa***, B ; ***wa maazaa***, D ; notre père (ses) enfants, nous les enfants d'un seul père. ***wo do***, B (***o zɑ***, D) désigne, nous l'avons signalé déjà, "le petit (d'un animal), l'enfant (fils, petit-fils, neveu), le frère germain" : le cas échéant (famille étendue), l'autorité du père ne s'étendra donc pas seulement à ses descendants -à la lignée dont il est la souche biologique-, mais également à ses frères cadets (classificatoires) et aux descendants de tous ses frères (classificatoires) -soit à des lignées *vivantes* distinctes- Au *passage* entre les deux *catégories*, étroitement liées, de ***wo do*** (B, ***o zo***, D) -le petit (le procréé)- et de ***wo do feeniso***, B ; ***o fɛso***, D -littéralement le petit (le procréé) qui vient après, le frère cadet- la *force* du père (***wo maa dɛ***, B) *se transforme* : elle n'est plus celle du procréateur biologique mais celle du procréateur social ; à la notion d'une autorité naturelle se substitue celle d'une autorité *culturelle*, à celle d'une parenté biologique, celle d'une parenté sociale.

Une conséquence, souvent méconnue, de cette substitution vaut d'être notée. La description des liens de parenté biologique qui relient les membres d'une même cellule familiale étendue au père qui a autorité sur eux, renvoie à celle des liens qui unissaient les ascendants, décédés, du père actuel et de ses frères (classificatoires). Que cette remontée dans le passé butte, très vite, sur l'imprécision puis sur l'absence de souvenirs, montre bien que les liens de parenté sociale n'ont nul besoin d'être décrits pour être vécus. A la limite -cas de l'intégration d'étrangers au groupe familial- le lien de parenté perd son caractère spécifique : il n'est plus qu'un lien social vécu *à l'image* d'un lien de parenté.

A l'origine de chacune des lignées qui définissent les auréoles de parenté agnatique d'un individu, les Bwa placent un père : ***wo maa*** ; tous les membres de la lignée sont ses *gens* (***ba numa*** B, ***ba ni***, D). La même terminologie est donc utilisée pour désigner la cellule sociale familiale (synchronie) et la lignée (diachronie). Le père d'une lignée peut être connu (et nommé) ou supposé.

Le fait que le père soit connu n'implique pas toujours qu'il soit la souche unique de laquelle descendent tous *ses gens* : sur ce point, le statut du père d'une lignée n'est point différent de celui du père d'une cellule familiale. Quelques exemples illustreront à quel point il est utopique, dans la majorité des cas, d'espérer établir l'arbre généalogique d'une famille bwa étendue. Pour les intéressés, *dénommer* une lignée (l'élever au rang d'unité agnatique) revient -quel que soit le moment où cette opération se produit- à dissocier en *n* parties possédant désormais une identité et un mode d'être propres, un groupe agnatique jusqu'alors indivis. Les mobiles d'une telle dissociation peuvent être multiples ; en tout état de cause, il est extrêmement rare que chacune des parties ne soit pas constituée par plusieurs frères (classificatoires) au moins. Qu'ils dénomment le groupe qu'ils forment du nom du père sous l'autorité duquel ils se placent -ainsi les groupes lignagers qui s'établirent à Dissankwi lors de l'abandon des hameaux, portent, pour la plupart, le nom du père qui les conduisit dans le village- ou du nom de l'un de leurs ascendants -ainsi le groupe d'immigrants Samaté fondateur de Sabwéra prit le nom d'un vieux père décédé- leur arbre généalogique réel les renvoie le plus souvent -et ils ne l'ignorent pas- à des ascendants lointains inconnus d'eux. Si l'on tente par exemple, d'établir l'arbre généalogique du groupe d'immigrants Samaté, ***ba balani*** (les *gens* de Bala), il s'avère impossible, fût-ce pour un seul des membres actuels du groupe, d'établir, avec certitude,
.....

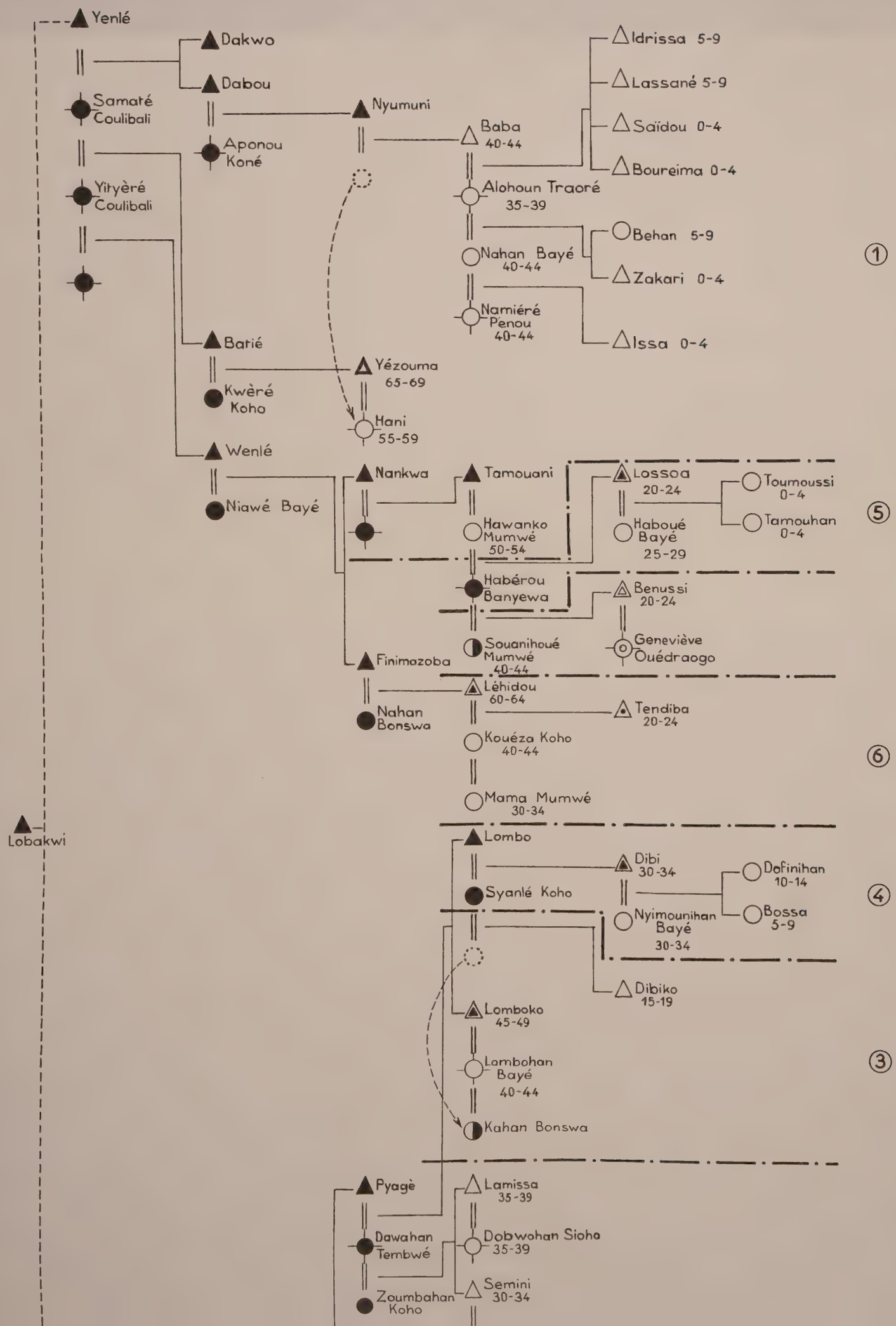
(1) B. Rasilly, op. cité 57 ; p. 103.

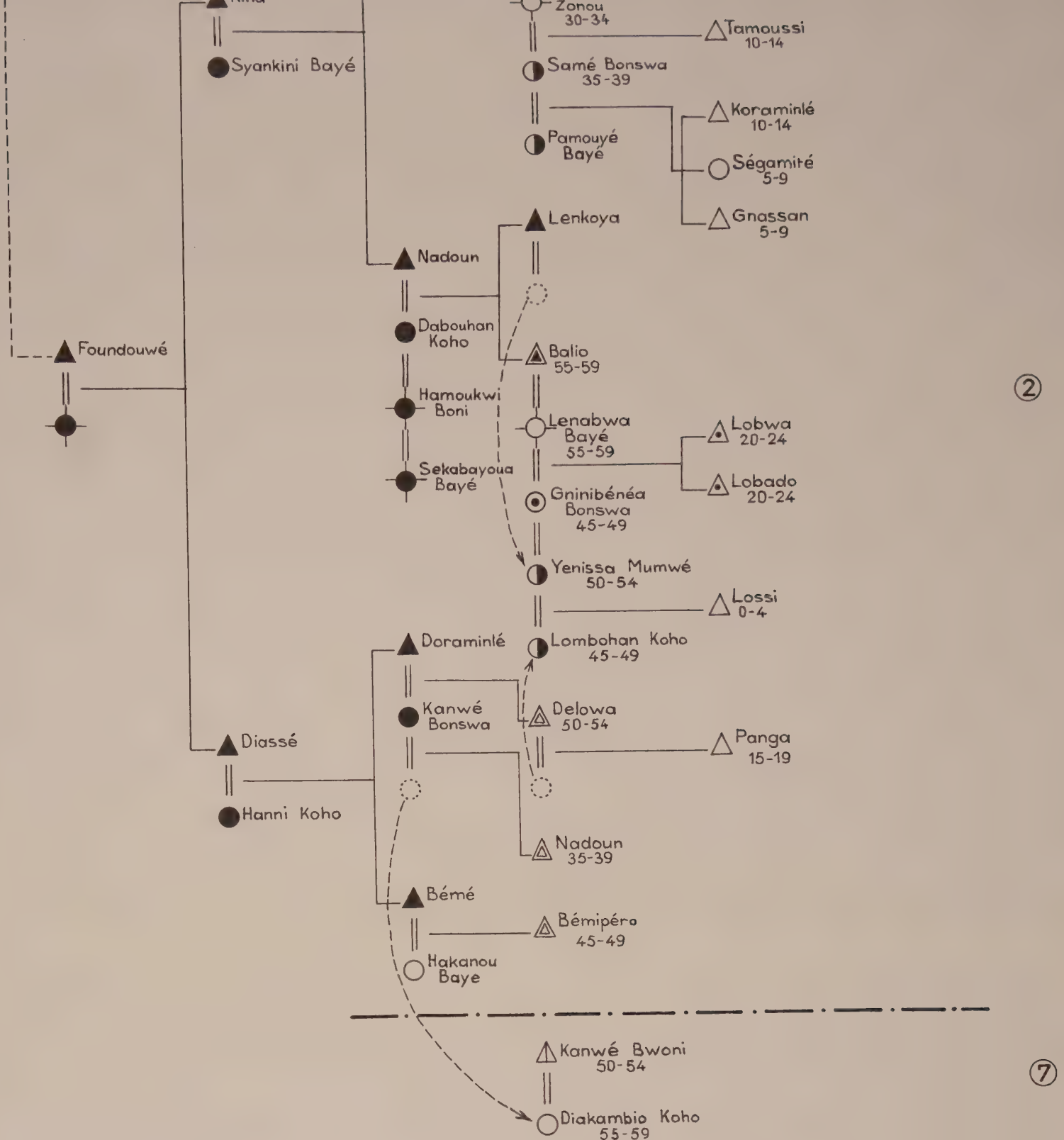
(2) Préposés au nom, les pronoms personnels : ***ĩ***, ***û*** (B, D ; 1ère pers. sing. : je) ***ye***, ***wa*** (B, D ; 1ère pers. plur. : nous) jouent le rôle de possessifs. (cf. G. Manessy, op. cité 52 ; p. 22).

fig. 33

TABLEAU GENEALOGIQUE SIMPLIFIÉ DE LA MAISON YEZOUMA COULIBALI

(Village de Dissankwi)





LEGENDE

Filiation certaine

Filiation probable

Etranger intégré à la maison

Mariage

Individus vivants

Individus décédés

Individus installés définitivement à l'étranger

Individus provisoirement à l'étranger

Femme née hors du village

Femme ayant abandonné le domicile conjugal

Lévirat

Chef de maison

Chef d'exploitation

① N° ordre des exploitations (cf. vol. III. Documents et Statistiques. Dissankwi : Appartenance lignagère, habitat et composition des exploitations agricoles pp. 48-50

les liens de filiation qui l'unissent à Bala ; pourtant, la fondation du groupe ne remonte qu'aux environs de 1930 : ce qu'il faut souligner, c'est qu'au moment même de cette fondation, seuls quelques-uns des membres du groupe étaient en mesure de décrire les liens généalogiques probables les unissant à Bala ; le groupe était composé, comme il l'est aujourd'hui, de segments de lignées juxtaposés -Bala étant à l'origine biologique d'un seul de ces segments (selon toute vraisemblance le plus étendu numériquement, donc le plus influent socialement) (1)-.

La nature du nom sous lequel est désigné le père -*souche sociale d'une lignée*-doit être précisée : ce nom est toujours le nom personnel (2) ***de twero yêle*** -ce que nous nommons, en français, le *prénom*-. Le nom patronymique (*nom de famille*, ***de sîni***, B ; ***le sii***, D) n'est jamais cité en complément du nom personnel. La justification *pratique* du recours au nom personnel du père-souche (***wo yêlo twero yêle*** B, le nom de celui qui est *tête de file*) est évidente : à l'intérieur de la lignée patrilinéaire -dont tous les représentants sont héritiers, au même titre, du nom patronymique- seul le nom personnel permet de distinguer les individus entre eux.

Le groupe agnatique *dénommé par le nom du père* est celui où les liens de parenté sont vécus avec le maximum d'intensité, en particulier à travers la pratique matrimoniale -le groupe constitue, très généralement, une unité exogame-, et la pratique religieuse -le groupe représente, dans la religion des ancêtres, l'unité effective de culte-.

c) "La force du corps du vieillard va en diminuant avec l'âge et les infirmités, mais la force des ancêtres ne vieillit pas. Les ancêtres sont d'accord entre eux (***ba bwanina***) pour aider les vivants ou les punir" (3). "Donner la vie et la retirer, faire prospérer les êtres et les moissons ou les faire dépérir, tout cela est en leur puissance" (4). Ces deux citations suffisent à souligner l'importance que les Bwa attachent aux relations qu'ils établissent, par l'intermédiaire du sacrifice, avec les ancêtres.

Les ancêtres (***ba nâsya***, B ; ***ba nâsyo***, D), ce sont, dans la lignée paternelle, tous les mâles décédés -depuis l'époque où les hommes d'autrefois, les *hommes porteurs de queue* (5), se séparèrent et vécurent, désormais, entre *enfants d'un même père* (***wo maa nîkêre daBa***, B,) (6). Evoquant l'installation des immigrants à Toukoro, nous avons noté que chaque groupe lignager, avant de s'implanter définitivement dans une commune, s'en allait quérir, dans la maison des ancêtres du village abandonné, la brique de banco qui, incorporée à la nouvelle maison-sanctuaire, permettrait de maintenir le courant d'échanges sacrificiels (7) : c'est dans cette nouvelle maison qu'habitera, jusqu'à sa

(1) Cf. ci-dessus p. 219 fig. 34 : Tableau généalogique simplifié de la *maison* Kalfa Samaté (village de Sabwéra). Le tableau, qui n'intéresse qu'une fraction du groupe d'immigrants Samaté, se présente comme une juxtaposition de segments de lignée ne dépassant jamais une profondeur de cinq générations. Il contient, cependant, tout le savoir généalogique *partagé* par les anciens de la *maison*. Parmi les filiations possibles (informations contradictoires), l'une fait descendre directement Nadoun et Tamou (eux-mêmes à l'origine des deux segments de lignée les plus importants numériquement) de Bala.

(2) Celui qui est donné à l'individu quelques jours après sa naissance (***de twero***).

(3) Cité par B. de Rasilly, op. cité 57 ; p. 103.

(4) P. Guébhard, op. cité 35 ; p. 127.

(5) Cf. note (1) p. 179.

(6) Nulle part, dans les récits que nous avons recueillis concernant les premiers âges de l'humanité n'apparait le nom d'ancêtres mythiques -ceux-là même que l'on s'attendrait à trouver à la tête de ces lignées qui se constituèrent au moment de la *séparation* des hommes (de leur passage de l'état de *nature* à l'état de *culture*). Nous aurons à revenir sur ce problème. Notons simplement que la notion de *lignée continue* - ce qui fait que l'on ne peut construire une maison des ancêtres sans y inclure des éléments (*banco*, ossements) prélevés dans une maison déjà existante -est présente dans la pensée socio-religieuse bwa, mais n'est jamais clairement conceptualisée.

(7) Cf. ci-dessus p. 171.

Cf. également, pp. 238-239 : Sur quelques modalités d'essaimage des hameaux de type ancien.

mort, le premier responsable du groupe -celui-là même qui a dirigé la construction de l'édifice- et c'est là qu'il sera inhumé et recevra, à son tour, les offrandes. Ainsi, à Sabwéra, c'est sur la tombe de Koétéré, l'*ancien* du groupe d'immigrants fondateur du village, que son successeur sacrifie pour tous les survivants du groupe et leurs descendants ; mais, en la personne de Koétéré, le ***kâleso*** (propriétaire du couteau, sacrificateur) s'adresse à tous les ancêtres de la lignée : à Bala, dont les immigrants *portent le nom,* aux pères ayant vécu à Bougouma et à Sokwi, à tous les autres pères de cette lignée unique qui remonte jusqu'aux premiers âges de la société. Les relations sacrificielles ne sont jamais établies, il faut le souligner, avec les seuls morts du groupe agnatique sacrifiant ; car ces morts, avant d'être des pères, ont été des fils ; et leurs propres pères, par les prélèvements effectués dans l'ancienne maison des ancêtres, sont présents lors des sacrifices : "... le fils ne peut rien *contre* la force de son père" (1) ; nous pourrions ajouter aussi qu'il ne peut rien *sans* la force de son père. La chaine n'est jamais rompue qui lie les vivants à tous les morts de la lignée. Mais ce qui importe, là aussi, c'est le moment où apparaît un nouveau maillon dans cette chaîne, ou une fraction d'un groupe agnatique se donne, en construisant une nouvelle maison des ancêtres, le moyen de communiquer, directement, avec tous les morts de la lignée. Il n'est pas, à notre connaissance, de groupe agnatique possédant une maison des ancêtres (***de nâsyadu***, B ; ***le nâsyozû*** ou encore ***ba nihua zû*** (2), D) qui ne se dénomme par le *nom du père* -la souche sociale du groupe et son premier mort-ancêtre personnalisé (3)-

Il nous a paru intéressant, pour illustrer cette brève introduction au culte des ancêtres dans la société bwa, de reproduire et de commenter succinctement le plan d'une maison des ancêtres (4) .

La maison choisie est sise à Toukoro, dans le quartier des cultivateurs bwa. Le groupe familial *dépendant* de cette *habitation-sanctuaire* (en d'autres termes le groupe familial formant unité de culte) est composé de l'ensemble des descendants, en ligne patrilinéaire, des immigrants Bakayoko (ou Bayo) qui, chassés de leur village natal, Madu, par une sécheresse prolongée, fondèrent, vers 1880-1890, la communauté villageoise *bwa* de Toukoro (5). Les membres de ce groupe agnatique *éclaté* en trois *maisons* (6) (unités familiales d'exploitation agricole (7)), se disent ***basenuma*** : les enfants de Bassè (Bassè est l'un des *vieux pères* de la famille inhumés à Madu) ou, plus fréquemment, ***madusya*** : les gens de Madu.

Formant, avec les cellules d'habitation *mitoyennes,* l'un des îlots construits (8) les plus étendus de Toukoro, la maison des ancêtres des ***madusya*** -elle bénéficie du statut de *maison des ancêtres de Toukoro* et, à ce titre, sert de *maison communale* (lieu de réunion du conseil des *anciens* du village : ***ba lonikîâ tyaa***) - cette maison donc, est habitée en permanence par le responsable de la

.....

(1) Cité par B. de Rasilly, op. cité 57 ; p. 103.

(2) ***ba nihwa zû*** D, la maison des morts.

(3) Le plus souvent, le père du groupe n'est pas inhumé, lui-même, dans la maison des ancêtres du groupe, Ainsi Bala, le père du groupe d'immigrants Samaté fondateur de Sabwéra (***ba balani***, cf. ci-dessus p. 218), est inhumé à Bougouma (puisqu'aussi bien il était décédé au moment où les immigrants, sous la direction de Koétéré, quittèrent ce village). Lorsqu'un groupe construit la maison des ancêtres où sera enterré son premier chef, le sacrifice de consécration est offert à un vieux père, décédé, du groupe- celui-là même qui est considéré comme la souche sociale du groupe et dont celui-ci porte le nom. Ce qui se produit fréquemment c'est que, par la suite, pour des motifs qui peuvent être divers, le groupe abandonne sa dénomination ancienne, remplace le nom du vieux père par celle du premier responsable du groupe (maintenant décédé) ou même d'un des descendants de celui-ci.

(4) Cf. fig. 35, ci-contre, Village de Toukoro : Plan d'une maison des ancêtres, ***madusya nâsyadû***.

(5) Cf. pp. 167-182, Historique de la fondation et des premières années d'âge de la communauté villageoise de Toukoro.

(6) Cf. p. 236, Tableau XVI : Configuration socio-économique de la communauté villageoise de Toukoro.

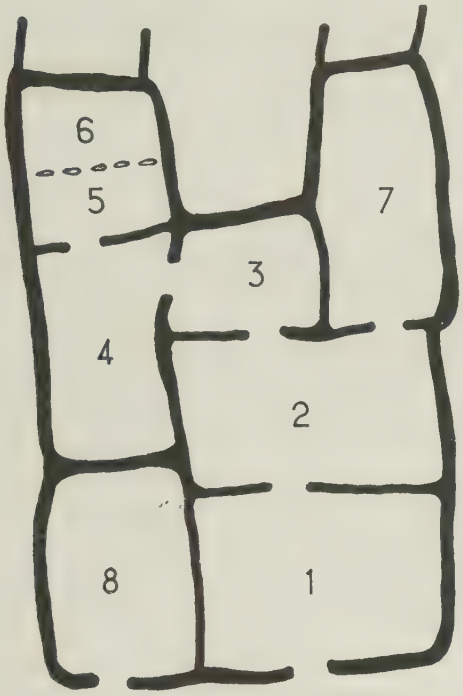
(7) Cf. pp. 228-235, Configuration socio-économique de la communauté villageoise de Sabwéra, la notion de *maison.*

(8) Cf. par exemple p. 247 fig. 37 : Village de Sabwéra, Organisation générale de l'habitat.

fig. 35

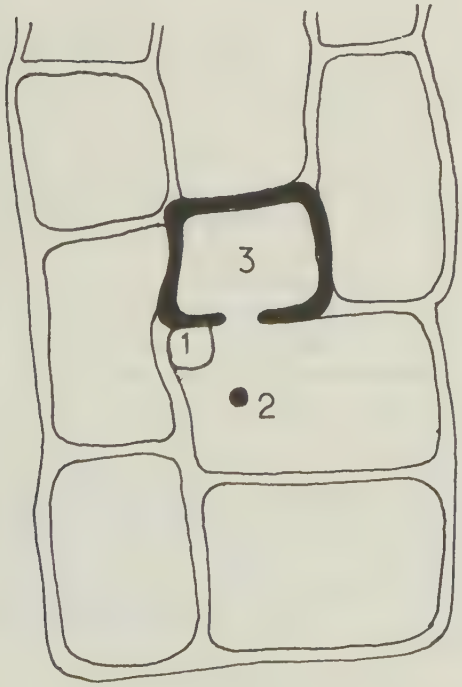
VILLAGE DE TOUKORO PLAN D UNE MAISON DES ANCETRES
madusya nasyadu

A REZ DE CHAUSSEE nasya du



1. nasya du sa
2. nasya du
3. embisi du / sani du
4. maba wilii du
5. nawe du
6. makasa du / yaro du
7. du niki du
8. nane du

B ETAGE nasyadu nau



1. SORTIE SUR TERRASSE
2. autel makasa
3. yaro du

maison ***kabɛ numa***, *maison* titulaire, à l'intérieur du groupe familial des ***madusya***, tant de la charge ***dûsisomu*** (commandement des *maisons*, prêtrise des autels des ancêtres du groupe) que de celle ***lo (nyu) somu*** (commandement de village).

Le rez de chaussée de la maison est composé de huit salles. L'une de ces salles ***de nâledû*** : la salle des greniers) est indépendante ; les sept autres communiquent entre elles ; une seule, ***de nâsyadû saa*** le vestibule de la maison des ancêtres, possède une ouverture sur l'extérieur. Sur la terrasse de la maison a été édifiée une petite construction (***de yaro dû***).

a) *Rez de chaussée* : ***de nâsyadû***, *la maison des ancêtres*

1/ ***de nâsyadû saa*** : le vestibule de la maison des ancêtres. Cette salle, meublée de quelques tabourets et nattes, est la plus fréquentée ; le ***dûso-loso*** (chef de *maison* - chef de village) s'y tient presque en permanence ; parents, villageois, étrangers s'y succèdent toute la journée.

2/ ***de nâsyadû*** : la maison (salle) des ancêtres. C'est dans cette salle, lieu de sépulture de la plupart des notables de la *maison* que les membres du conseil de *maison* (***ba dumaaBa***, les pères de la *maison*) et les membres du conseil de village (***ba lonikîâ*** ; les *anciens* du village) se réunissent pour délibérer, les premiers sur les affaires de la famille, les seconds sur celles de la communauté villageoise.

C'est également dans cette salle que se font les sacrifices aux ancêtres ; la salle n'abrite aucun autel construit : le sol lui-même reçoit le sang des victimes et les différentes offrandes (*viandes* sacrificielles, bière de mil. bouillie de mil). Une jarre à eau, emplie chaque matin par l'épouse la plus récemment entrée dans la famille (***de dû hâpwî*** : la femme *nouvelle*), fournit l'eau lustrale. Une échelle-perroquet, renouvelée chaque année par les membres de la maison appartenant à la classe d'âge des ***Birimâyara***, permet d'accéder à la terrasse.

3/ ***de hêBesidû*** : la maison (salle) des jumeaux ; les *génies* (***ba nawe*** cf. ci-dessous (5)) des jumeaux vivent dans cette salle : ils prennent en charge l'âme (***de mɛnɛkɛ***) des défunts inhumés, ou non, dans la maison des ancêtres et la dirigent *vers le ventre* d'une femme de la famille. Une fois l'an (jour déterminé par les devins ***wisisâsya***, cf. p. 321), les femmes de la *maison* ayant eu des jumeaux doivent *sacrifier* deux poules ou, à défaut, deux pintades blanches et déposer l'offrande de gâteau de petit mil et de sauce de sésame sur l'autel des jumeaux (constitué par deux petites poteries solidaires). Sont enterrés dans la salle des jumeaux ; les femmes ayant eu des jumeaux ; les femmes ayant assumé, durant les dernières années de leur vie, la charge de ***dû hâkî*** (la vieille femme de la *maison*, cf. par ex. ci-dessous p. 328) ; les hommes qui, tant par l'âge avancé qu'ils ont atteint que par les mérites qui ont été les leurs, eussent mérité d'accéder au commandement de la *maison* (***bu dûsomu***) et aux fonctions de ***doso*** (*propriétaire* de ***do*** cf. note (u) p. 259).

Cette salle est également dénommée ***de saanidû*** : la maison (salle) de la purification (***ho saaro***). C'est dans cette salle, en effet, que le chef de maison (***wo dûso***) procède, sur les membres de la famille, aux opérations rituelles destinées, tantôt à faire accéder les enfants à la maturité *physique* et religieuse, tantôt à faire recouvrer aux adultes *malades* l'intégrité de leur *personne* ; dans les deux cas, il s'agit d'obtenir des ancêtres et des autels (***hâ wâsyá***) qu'ils débarassent les intéressés de toutes les saletés (***hâ dîâ***) qui gênent leur développement ou compromettent leur santé (***sa/saa*** : balayer, nettoyer ; ***sani/saniâ*** : faire nettoyer). La même préoccupation *thérapeutique* se retrouve dans le rituel de présentation des enfants du village aux masques de ***do*** (***ba lolakaba saaro***) : célébré, lui aussi, dans la salle des jumeaux, ce rituel *libère* les petits enfants de l'interdit touchant à la consommation des nourritures de ***do*** (***hâ dodînisâ***).

4/ ***de maaBawîni dû*** : la maison (salle) où sont inhumés (***de wîni*** : le lieu d'inhumation) les pères (***ba maaBa***). Si l'on excepte ceux qui ont été jugés dignes, par les ***lonikîâ*** (les anciens du village) et les ***dosâsya*** (les *propriétaires* de ***do***), de la sépulture suprême (***de dodû***, la maison de ***do*** ; cf. ci-dessous pp. 259-261), tous les chefs de *maison* (***ba dûsya***, ou encore ***ba kâlesya***, les propriétaires du couteau de sacrifice), sont ensevelis dans cette salle. Le chef de *maison* procède, sur la tombe des pères de la famille, à des sacrifices exceptionnels.

5/ ***de nawɛdû*** : la maison (salle) des ***nawɛ*** ; ***ba nawɛ*** : terme communément traduit par *les génies* ; ce sont, en fait, des intermédiaires agissant pour le compte de ***dofini*** (*dieu*), de ***do***, de

nyumuni (la terre), des ancêtres... etc. Les uns (***ba nawɛ biya***,les *génies* noirs) n'accomplissent que des actions favorables aux hommes (***hâ betêtia***, les choses bonnes) ; ils ont le foie blanc (***sîîponu***, foie blanc ou ***niinu ponu***, intérieur blanc). Les autres (***ba nawɛ mwîyâ***, les *génies* rouges) sont responsables des malheurs qui arrivent aux hommes (***hâ besokwa*** les mauvaises choses) ; ils ont le foie *sale* (***sîîtû*** , foie *sale* ou ***niinutû*** intérieur *sale*).

6/ ***de makâsâdû*** : la maison (salle) des ***makâsâ*** ; ***makâsâ***, autel de famille de la *maison* Bayo ; origine inconnue (enquête en cours). L'autel ***makâsâ*** matérialise les droits d'appropriation politique des fondateurs de la communauté villageoise sur le *territoire communal* (cf. ci-dessous pp. 272-274, le territoire communal) ; il est donc lié au commandement de village (***bu losomu***).

7/ ***de dûnikîdû*** : la maison (salle) du *vieux* de la *maison*. C'est la salle la plus *secrète* de la maison des ancêtres ; le ***dûso*** (chef de *maison*) assisté du devin ***nawɛso*** (*propriétaire*/chef des *génies*) y *parle directement* aux ancêtres. Nous ignorons tout du matériel cultuel déposé dans cette salle.

8/ ***de nâledû*** : la maison (salle) des greniers. Ordinairement cette salle abrite les greniers collectifs intérieurs de la *maison*/exploitation agricole ; seul y a accès le ***dûnâleso*** (chef des greniers de la *maison* ; cf. ci-dessous pp. 323-324). Dans le cas, particulier, du lignage mineur des ***madusya*** -fondateurs de la communauté villageoise bwa de Toukoro et *propriétaires* du commandement de village- la salle renferme, dans des greniers à forme d'amphores ou dans des poteries hémisphériques de différentes tailles, tout ce qui est *dans la main du village*, ***ho lonyunu Bio***: céréales et produits alimentaires divers provenant des prestations annuelles en nature versées par les exploitants du village (et destinés, tant aux sacrifices sur les autels de la communauté villageoise -sacrifices suivis de repas communiels-, qu'à l'accueil des *étrangers* de passage, l'assistance aux familles nécessiteuses...), *cauris* constituant le *trésor* de la commune, matériel cultuel divers.. C'est également dans cette salle que sont entreposés les grands tambours *posés*, ***hâ tûBwarasâ***, par l'intérmédiaire desquels le chef de village communique ses ordres ou ses recommandations à ses *administrés*.

b) *Terrasse de la maison des ancêtres* : ***de nâsyadû nâû***

Différents rituels sont célébrés sur la terrasse de la maison des ancêtres... A l'occasion des funérailles d'un notable de la famille, les masques de fibres s'y réunissent pour honorer le mort... C'est également sur la terrasse de la maison des ancêtres (fondateurs) de Toukoro qu'est préparée la nourriture et *servi* le repas communiel, lors des cérémonies religieuses communales.

1/ Sortie sur terrasse, elle permet d'atteindre la terrasse de l'intérieur de la maison (cf. ci-dessus (2) : ***de nâsyadû)***.

2/ Autel ***makâsâ*** ; emplacement où, à l'occasion de certains rituels sacrificiels, est déposé l'autel ***makâsâ*** (sur cet autel, cf. ci-dessus (6) : ***de makâsâdû)***

3/ ***de yarodû*** : la maison (salle) de ***yaro.yaro*** est un autel familial dont nous ignorons la *nature*, la composition, la *destination* (enquête en cours).

d) Le recours au nom personnel du père-souche sociale pour désigner un groupe agnatique mérite d'autant plus de retenir l'attention qu'il s'accompagne d'une indifférence marquée des intéressés pour tout ce qui touche au nom patronymique. Citons P. Guébhard : "Les Bobo (Bwa) n'ont pas de nom de famille, ou *diamou* (1)... Le plus souvent, le *diamou* qu'ils se donnent est un *diamou* pris, soit individuellement, soit collectivement, récemment ou anciennement ; c'est ainsi qu'il y a, chez les Bobo, des Sankaré, des Conaté, des Traoré. Ils ont probablement pris, simplement, le *diamou* des Bambara, Marka, ou Peulh, leurs voisins..." (2). Cette indifférence au nom patronymique a deux conséquences. La première, c'est que les intéressés en changent à leur convenance : autrefois, lorsqu'un groupe d'immigrants manifestait le désir de s'établir dans un village, le conseil des anciens le *confiait* à

.....

(1) *diamou*: terme d'origine bambara désignant le nom patronymique, couramment utilisé dans la littérature ethnologique Ouest-africaine.

(2) P. Guébhard, op. cité **35**, p. 132.

une famille hôte, tenue pour responsable de son intégration dans la communauté ; devenus les obligés (*ba kânyaa* , B) de cette famille, liés à elle par une relation de parenté à plaisanterie, les immigrants adoptaient, très souvent, son nom patronymique ; de même, l'échange de services, l'achat en commun d'un autel... entraînaient fréquemment, entre familles installées dans le même village ou dans des villages proches, l'adoption d'un même *diamou* ; il en était de même entre groupes *leaders* de hameaux alliés... La seconde conséquence est le peu de cas qui est fait de l'interdit (***de dɛ*** ou ***de pîBi*** , B, ***le tûnâ*** D) lié au nom patronymique. Cet interdit -il fait défense au porteur du nom patronymique de détruire, de consommer,ou simplement d'utiliser, tel animal, tel produit végétal ou minéral, telle couleur...- est l'objet de la même manipulation que le nom lui-même : changeant de nom patronymique, un groupe familial changera également d'interdit, ou bien conservera l'ancien, ou bien encore les prendra à son compte tous les deux. Il n'est guère de cas où un groupe familial ne possède, à côté d'un interdit principal -qu'il est censé partager avec tous les autres groupes se réclamant du même nom patronymique (1)- deux ou trois autres interdits dont il ne sait rien, si ce n'est qu'il les a *hérités* de ses pères. Pas plus que le port d'un nom patronymique, le respect de ces interdits multiples (2) et changeants, témoignage des vicissitudes politiques passées du groupe, ne s'accompagne, nous le verrons, de l'observance *stricte* de règles d'exogamie.

Ce qu'il faut retenir de ces notations, c'est que le recours au nom patronymique pour désigner un groupe agnatique -il intervient au moment où le *nom du père* n'est plus mentionné- représente une première étape dans l'effacement progressif des liens d'interdépendance agnatique. Ainsi les Samaté de Sabwéra (***ba balani*** : les gens de Bala) désigneront du nom ***wa samasye*** -nous les Samaté (3)- différents groupes agnatiques aux contours de moins en moins précis : parents proches, généalogiquement ; parents lointains *dont on ne peut épouser les filles* ; ensemble des Samaté appartenant à l'ethnie bwa (4).

Il arrive qu'un paysan bwa, interrogé sur les liens de parenté lointains qui l'unissent à tous ses compatriotes (bwa) et même à ses voisins (d'ethnie *étrangère*) de même patronyme, assimile la lignée unique dont ils sont l'aboutissement, à l'une de celles dont la fondation se situe à l'époque de la séparation des hommes : en l'occurence, il s'agit presque toujours d'une spéculation personnelle de l'informateur -aboutissement d'une présence trop attentive et bienveillante aux préoccupations de l'enquêteur- Très généralement, il n'existe, chez les intéressés, qu'une croyance très vague à l'existence d'une souche d'où descendent tous les porteurs actuels d'un même nom patronymique. Cette croyance est inséparable d'un certain nombre de pratiques dont il n'est pas interdit de penser qu'elles devaient représenter, à l'époque où les groupes familiaux se déplaçaient fréquemment (à la recherche de nouveaux terroirs ou de nouveaux foyers communaux), l'une des garanties de réinsertion communale les plus souvent invoquées par les immigrants. Citons parmi ces pratiques : l'hospitalité ac-

. . . . . .

(1) Ce fait ne se vérifie pas toujours : ainsi à Dissankwi, le groupe familial ***kafo numa*** de patronyme Traoré, a pour interdit principal ***wo hâbû*** , le crapaud (toutes espèces) alors que le groupe familial ***nadû numa***,également de patronyme Traoré, partage, avec d'autres groupes familiaux de patronyme différent (Bayé), l'interdit ***wo duaro*** : la panthère.

(2) Les Bayo (Bakayoko) de Toukoro ont pour interdits :
- ***wo bwee*** : le lapin,
- ***wo bôbi(wo bonu bii)*** : le chien noir,
- ***wo tyôkobiri*** : coléoptère noir, du genre cerf-volant,
- ***de kokohîbi*** : graminée de brousse (non déterminée) utilisée pour la fabrication de nattes et la préparation de certains médicaments,
- ***bu biimu*** : la couleur noire).

(3) ***so*** (plur. ***sya***, B ; ***syo***, D) "est apposé à des noms de sens qualificatif pour former des locutions substantives" (G. Manessy, op. cité 52 ; p. 28).
Ex. ***wo nyuso*** : celui qui est à la tête,
wo dû (nâ) so (B) : celui de qui dépend (***naani***) la maison (*le propriétaire* de la maison).

(4) Nous aurons à décrire avec précision les deux premiers groupes ; cf. ci-dessous p. 230.

cordée généreusement à tous les compatriotes ou étrangers de même nom patronymique (1), l'autorisation qu'ils reçoivent de cultiver sur les terres de la famille, le partage éventuel avec eux de certaines prérogatives politiques ou religieuses communales... C'est en référence au rôle de ces *structures d'accueil* dans la circulation, à l'intérieur du territoire *national,* des personnes et des groupes qu'est vécue et exprimée l'appartenance à ce que nous appellerons le patriclan : le groupe de *parenté* formé par l'ensemble des porteurs d'un même nom patronymique.

e) L'analyse statistique permet d'établir aisément le décalage existant entre la *règle,* énoncée par quelques informateurs, de l'exogamie de patriclan et la pratique, qui ne saurait être considérée comme un phénomène récent, de mariages endoclaniques (2).

Par contre, il est extrêmement difficile de tracer, pour un individu donné, les limites de l'unité d'exogamie *effective* - soit, parmi les groupements familiaux de même patriclan que le sien établis à l'intérieur de l'aire matrimoniale à laquelle il appartient (3), l'ensemble formé par ceux au sein desquels il lui est interdit, en pratique, de prendre épouse - D'une part, les incertitudes, partagées par les intéressés eux-mêmes, quant au passé - commun ou singulier - des cellules lignagères appartenant, à l'intérieur de l'aire matrimoniale considérée, au même patriclan, ne permet pas toujours de situer ces cellules les unes par rapport aux autres (filiation - réelle ou *simulée* -, origine villageoise commune...) ; ce qui ne facilite pas la description des unités effectives d'exogamie. D'autre part, les règles matrimoniales -elles s'appliquent à des situations locales extrêmement diverses- sont loin de s'énoncer en formules *juridiques* claires ; ce qui *autorise,* dans la pratique, les interprétations les plus larges et les plus circonstancielles du *texte* de la règle.

Nous en donnerons un exemple : à Dissankwi (500 hab.), une *doctrine*, couramment défendue par les *anciens*, veut que le mariage soit prohibé à l'intérieur du groupe formé par les ressortissants du patriclan originaires d'un même hameau abandonné (4) ; deux groupes répondent à cette définition d'un type d'unité exogame : l'un, le groupe des Bayé de Boroma comprend 103 personnes ; le second, le groupe des Mumwé de Syâkwi groupe seulement 26 personnes ; à l'intérieur du premier groupe, trois mariages ont été célébrés ; à l'intérieur du second, aucun : il serait hasardeux de tirer une conclusion de cette micro-analyse (on s'en convaincra aisément en remarquant que, sur les 120 échanges bilatéraux intracommunaux unanimement décrits comme possibles - quelle que soit l'*idéologie* matrimoniale professée - 84 ne sont pas réalisés concrètement, soit 70 %). L'élargissement de l'échantillon statistique - celui-ci englobant, par exemple, l'ensemble des villages de regroupement du pays bwa ***pwesya***- ne peut être envisagé, chaque village ayant ses comportements matrimoniaux propres. A Dissankwi même, la doctrine énoncée ci-dessus est rejetée par certains cultivateurs -ceux pour qui la *maison* est la seule unité exogame *absolue-* ; d'autres, par contre, l'admettent, mais en la corrigeant -sans que les considérations invoquées, en référence à un cas concret, puissent déboucher sur la définition d'une règle applicable à un nombre *statistiquement important* de cas similaires-.

. . . . . .

(1) "Durant la saison sèche, le cultivateur bwa quitte volontiers son village. Il bénéficie alors, dans toutes les *maisons* de même patriclan que la sienne, des avantages que lui conférerait une parenté proche avec ses hôtes. Il est nourri, logé, protégé. Ainsi se trouve facilité l'élargissement de l'horizon de vie des groupements familiaux *villageois* "..." Un Bwa en visite dans une *maison* de même patriclan que la sienne y est accueilli par ceux des membres de cette *maison* appartenant à la même classe d'âge que lui ; s'il est plus âgé que le chef de la *maison* hôte, il prend symboliquement, pour toute la durée de son séjour, le commandement de cette *maison*..." J. Capron , op. cité **26** ; p. 153.

(2) A Dissankwi, par exemple, près de 25 % des mariages conclus à l'intérieur du village, sont endoclaniques ; plus de la moitié, parmi eux, ressortissent à une très ancienne alliance matrimoniale (celle liant les *maisons* Wélofin Bayé et Dabamwé Bayé).

(3) Aire matrimoniale : pour un groupe social donné, territoire à l'intérieur duquel ont été conclus les mariages de l'ensemble des ressortissants du groupe.
Cf. par ex. p. 231, fig. 36 : Village de Sabwéra , Origine des femmes mariées dans le village.

(4) Cette référence à un contexte historique -celui du regroupement des villages-hameaux- illustre bien le caractère empirique des *règles de mariage.*

De cette difficulté de l'approche du *champ exogamique* -et, par suite, de certains aspects du système de parenté- on retiendra qu'elle tient moins à une transformation récente de ce *champ* qu'à la situation de crise matrimoniale chronique dans laquelle semble s'être toujours débattue la société bwa. Cette crise, nous l'avons signalé déjà, tient au *sort* qui est fait à la femme dans la société et à l'instabilité conjugale féminine qu'il engendre (1). C'est à la permanence de cette instabilité que doit être rapportée la souplesse extrême des règles, anciennes ou actuelles, de découpage des unités exogamiques réelles. Il n'est paradoxal qu'en apparence que cette souplesse se révèle beaucoup plus *sollicitée* à l'intérieur des communautés villageoises qu'à l'extérieur. La communauté villageoise constituant une portion protégée de l'aire matrimoniale -celle à l'intérieur de laquelle la société dispose de moyens de pression efficaces sur *ses* femmes-, la recherche du plus grand nombre possible de mariages endogames rend compte de la tentation de limiter au maximum l'étendue des unités exogames intérieures à la communauté. Pour reprendre l'exemple de Dissankwi, la *doctrine*, discutée et contournée à l'intérieur du village, de l'exogamie des groupes patrilignagers originaires d'un même hameau abandonné, vaut *régle* pour les mariages conclus à l'extérieur du village : un Bayé de Dissankwi ne pourra prendre femme dans la famille Bayé de Solenso, originaire, comme sa propre famille, du hameau de Boroma.

4/ Le travail communautaire

C'est à travers leur participation aux activités d'un groupe de travail communautaire que les cultivateurs bwa vivent (et décrivent) leur appartenance à la cellule économique primaire -l'unité d'exploitation agricole des sociétés paysannes- Le terme même qu'ils utilisent pour désigner ce que nous pourrions définir l'unité de travail exprime, tout à la fois, le caractère de noblesse qui s'attache pour eux à l'agriculture et le goût profond qu'ils ont pour les activités communautaires. Cette unité : ***ho sâBanya***, B ; ***ho sôBonyuhû***. D, *la tête de la houe*, groupe, sous la direction du ***sâBanyu nikí*** (B, *le vieux de la tête de la houe*, ***sôBonyuhû zodê***, D, ibidem) les cultivateurs (***ho sâBanyu nityoa*** B ; ***ba sôBonyuhûni***, D, les gens qui forment *la tête de la houe*) qui travaillent ensemble dans les champs.

Sans tenter encore d'analyser cette catégorie *affective*, il nous faut noter ici qu'au niveau du *sens vécu* du travail, il n'y a aucune solution de continuité, dans les communautés villageoises demeurées fidèles à la vie d'autrefois, entre les tâches exécutées par le cultivateur au sein de l'exploitation agricole et celles qu'il accomplit au sein des différentes cellules de travail communales (classe d'âge en particulier) : toutes participent, nous le verrons, à une même valorisation du travail communautaire. Aussi bien, dans les villages les plus touchés, tant par la crise de production de la fin du XIXème siècle et des premières décennies de la période coloniale, que par la transformation du système de valeurs économiques ancien, l'émiettement des groupes de travail *anciens* n'a point détruit encore ce goût de l'effort physique en commun -cette projection hors de soi qui apparente les travaux collectifs dans les champs aux ébats de la fête- L'impuissance à définir des solutions qui concilient ce goût du travail communautaire et les exigences d'une manipulation économique égalitaire des produits de ce travail n'est peut-être pas, à elle seule, toute la crise culturelle bwa contemporaine : elle n'en est pas moins l'aspect vécu avec la plus d'intensité dramatique par les paysans.

5/ Configuration socio-économique de la communauté villageoise de Sabwéra, la notion de maison

Nous avons évoqué, en nous gardant d'un formalisme dont la société bwa nous a depuis longtemps déshabitué, certains aspects de l'appréhension, par les intéressés eux-mêmes, de leur mode d'insertion dans un espace à trois dimensions : le politique, le familial, l'économique. Dans la société bwa ancienne, cet espace était vécu comme un espace homogène ; en d'autres termes, le paysan percevait en référence à un espace unique -*différemment* structuré- son appartenance à une exploitation agricole, à des groupes de parenté proche ou lointaine, à une communauté villageoise, à une aire d'intégration régionale, à un peuple.

. . . . . .

(1) Cf. ci-dessus pp. 144-145.

La manière, précisément, dont était structuré cet espace homogène apparaîtra en filigrane de l'analyse du tableau de découpage socio-économique actuel de la communauté villageoise de Sabwéra.

TABLEAU XV

Configuration socio-économique de la communauté villageoise de Sabwéra (a)

Extension lignage majeur (b)	Lignage mineur (c)	Interdit principal	*maison* (d) (e)	Chef de *maison* actuel	Etendue totale	Nombre exploitations agricoles (f)
Sabwéra Soukoudiankouli Bougouma Samé Mao Tyankoro	*ba balani*	*o samaa* (l'éléphant)	*ba balani*	Kalfa Samaté	106	14
			ba dibwani	Kabè Samaté	25	2
Sabwéra Bougouma Dima	*ba syefoni*	*wo hâbû* (le crapaud)	*ba syefoni*	Soro Kiénou	42	3

(a) Si l'on excepte deux familles d'étrangers : famille Kalfa Sanou (Bobo, 2 personnes), famille Kalégé Cissé (Marka, 2 personnes), la communauté villageoise de Sabwéra est composée de représentants de deux groupes socio-professionnels : les cultivateurs, 173 personnes ; les griots, 6 personnes.

Tisserands itinérants, les griots ne résident pas en permanence dans le village. Cette quasi-absence d'artisans explique les relations que les cultivateurs entretiennent avec les forgerons de Kouakourouma (1) (auxquels il est fait appel chaque fois que la présence du forgeron est requise pour des réunions importantes du *conseil des anciens* ou pour la célébration des rituels de *do*), également avec les forgerons de Tyankoro et de Mao (approvisionnement en outils de culture), les griots de Kouakourouma (musiciens appelés en renfort au moment des fêtes paroissiales et des travaux communautaires), les griots de Mao (tisserands s'installant périodiquement à Sabwéra pour quelques semaines). Si l'on ajoute que, le village de Sabwéra ne possédant pas de marché, les cultivateurs commercialisent leurs produits et s'approvisionnent sur les marchés de Tiankoro, de Mao, de Faramana, de Dima (par ordre de fréquentation décroissante), on aura une première vue d'ensemble de l'aire d'intégration socio-économique régionale à laquelle se rattache Sabwéra.

(b) Les cultivateurs de Sabwéra appartiennent à deux patriclans (groupe de parenté formé par l'ensemble des porteurs d'un même nom patronymique) : *ba samasye* (groupe des Samaté) ; *ba kyenusye* (groupe des Kiénou). On ne reviendra pas ici sur les comportements sociaux déterminés par l'appartenance à un patriclan : ils ne sont pas différents à Sabwéra de ce qu'ils sont dans le reste du pays bwa.

L'historique de la fondation du village a montré les étapes successives -non datables- de l'essaimage, à partir d'un village disparu, Sokwi, des deux groupes Samaté et Kiénou. Dans l'un et l'autre de ces groupes, l'appartenance à une unité de parenté isséminée dans des villages dont le

. . . . . .

(1) Cf. p. 157, fig. 27 : Etudes monographiques, Toukoro, Sabwéra ; Présentation régionale, Carte du peuplement.

plus éloigné n'est pas situé à plus d'une vingtaine de kilomètres de Sabwéra, est rapportée à *l'époque de Sokwi*. Ainsi, pour les Samaté, les liens de parenté qui les unissent aux Samaté de Soukoudiankouli, Samé, Mao, Tiankoro remontent au temps où leurs ancêtres communs vivaient à Sokwi. Il en est de même pour les Kiénou et leurs parents de Bougouma et Dima. L'existence d'une *souche sociale commune*, non nommée, définie par sa seule appartenance à un village (les Samaté -ou les Kiénou- de Sokwi), fonde le découpage, à l'intérieur du patriclan, d'une unité restreinte de parenté que nous nommerons le *patrilignage* (ou *lignage majeur*). Le lignage majeur représente, à l'intérieur du patriclan, une unité d'exogamie plus ou moins stricte.

Les Bwa ne disposent d'aucun terme spécifique pour différencier des autres groupes de parenté le lignage majeur : le terme ***de sîni*** (B, ***le sîî***, D), littéralement *le nom*, est parfois utilisé ; mais il peut désigner également, aussi bien le patriclan (unité plus large) que le lignage mineur (unité plus restreinte que nous définirons un peu plus loin). De même, le recours au terme ***de dû*** (B, ***li zû*** , D), la *maison*, ne fait que souligner les acceptions particulières que ce terme peut prendre selon le contexte dans lequel il est utilisé (1).

L'appartenance de Sabwéra à un type de communauté villageoise, le hameau, caractérisé par l'intensité des échanges avec l'extérieur, rend compte que les relations familiales, au sein des patrilignages majeurs Samaté et Kiénou, demeurent très étroites. Cependant, cet *espace lignager étendu* est loin d'être homogène. Ainsi, à l'intérieur du lignage Samaté, il est possible de distinguer, par rapport aux Samaté de Sabwéra, trois groupes de coopération socio-économique lignagère d'intensité décroissante. Le premier enserre les *maisons* Samaté de Sabwéra, Soukoudiankouli, Bougouma, dans un réseau *fonctionnel* d'entraide : soit qu'elle ait pris du retard dans les travaux de sarclage, soit qu'elle souhaite ouvrir un nouveau champ de brousse... chacune des *maisons* fait appel à une équipe de main-d'oeuvre lignagère ; de même, les prêts réciproques de mil, voire d'argent pour acquitter les impôts, sont fréquents entre responsables familiaux des trois *maisons*... Avec leurs parents de Samé (second groupe de coopération), les Samaté de Sabwéra eurent, il y a quelques années, des relations *professionnelles* étroites, les deux villages de Samé et Sabwéra étant convenus de mettre en valeur en commun, la *tête* de la rivière de Sabwéra ; depuis, les Samaté de Sabwéra sont partis cultiver vers le Nord, s'associant cette fois aux paysans de Kouroué et de Périwé ; les gens de Samé, cependant, conservent quelques champs sur le territoire communal de Sabwéra et participent aux rituels agraires annuels : fête du premier maïs, battage du petit mil... Enfin, les Samaté de Sabwéra bénéficient, auprès des membres du lignage installés à Mao et à Tiankoro (troisième groupe de coopération), de cette hospitalité due aux parents qui *descendent au bourg* (2) pour le marché ou les achats chez les artisans.

La communauté villageoise constitue, avons-nous vu, une portion protégée de l'aire matrimoniale. A Sabwéra, village qui ne compte cependant que 164 cultivateurs, répartis en deux groupes exogames : le lignage mineur Samaté et le lignage mineur Kiénou, le taux d'endogamie est légèrement supérieur à 30 %. Ce taux, s'il dit assez l'importance que les Bwa attachent au rôle de la communauté villageoise dans la régulation des échanges matrimoniaux, apparaît faible, comparé à celui qui se rencontre dans les *villages de regroupement* (Dissankwi, 434 cultivateurs, taux d'endogamie 54 %) et dans les *métropoles régionales* (Kié, 832 cultivateurs, taux d'endogamie 72 %). Sans étudier les formes qu'elle revêt, on notera ici que l'ouverture matrimoniale de Sabwéra sur l'extérieur se fait principalement en direction des villages de résidence des groupes appartenant aux lignages majeurs Samaté et Kiénou : Bougouma, Samé, Tyankoro, Mao (3). Un autre courant d'échanges unit Sabwéra aux villages avec lesquels il collabore à la mise en valeur de terroirs de brousse : Périwé, Kouroué et, de nouveau, Samé.

.....

(1) Cf. ci-dessous p. 232.

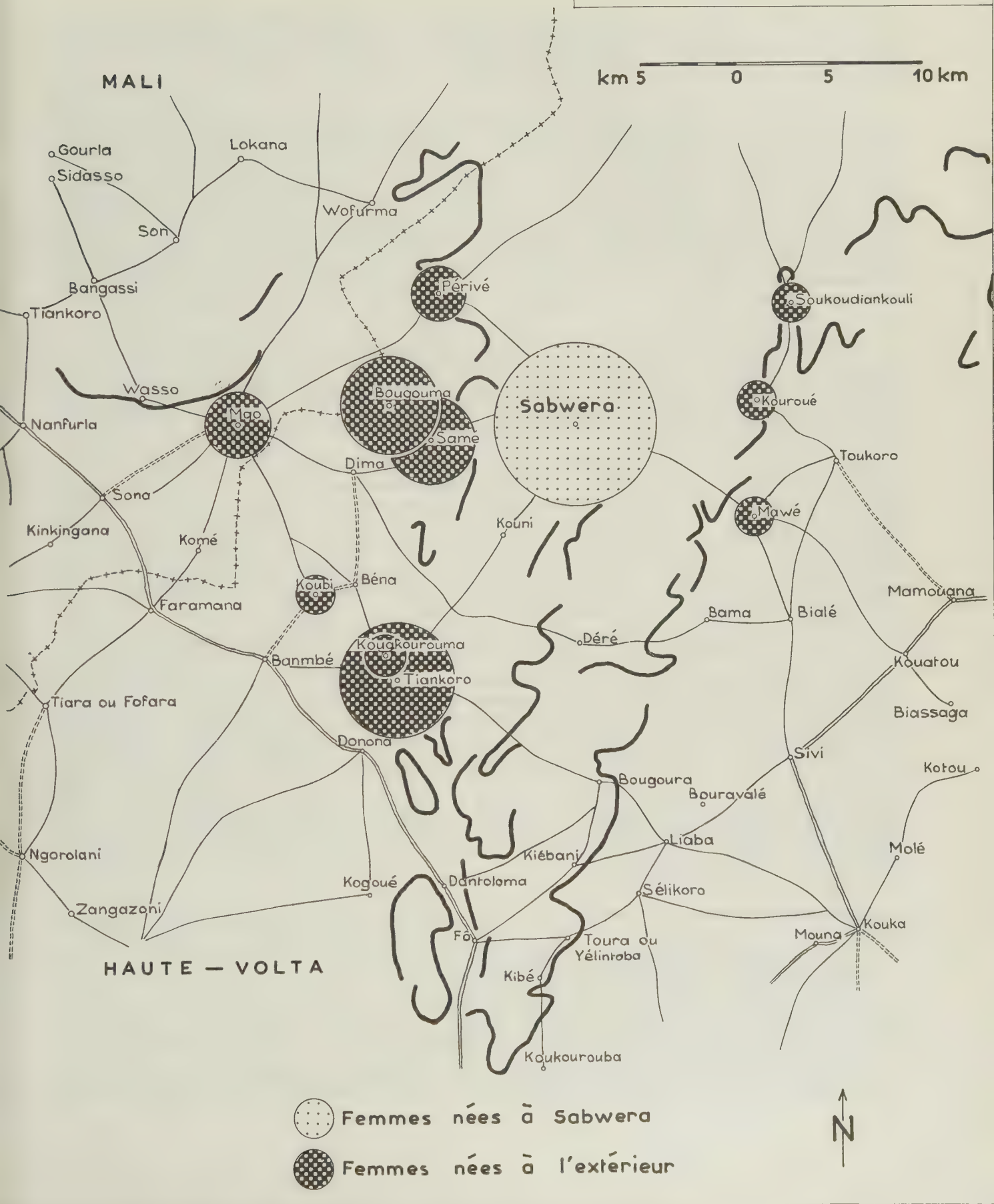
(2) Métropoles régionales, Mao et Tiankoro comptent chacun plus d'un millier d'habitants ; grâce à leur marché et à leurs ateliers d'artisans, ils *rayonnent* sur toute la plaine de Mao-Faramana et le rebord occidental du plateau.

(3) Cf. p. 231, fig. 36 : Village de Sabwéra, Origine des femmes mariées dans le village.

fig. 36

VILLAGE DE SABWERA

Origine des femmes mariées dans le village



De cette trop brève analyse des relations extérieures de Sabwéra, on retiendra qu'au niveau des hameaux, aire d'intégration socio-économique régionale, aire de dispersion lignagère *vécue* (1), aire matrimoniale, ne peuvent être considérées indépendamment les unes des autres.

(c) Lorsqu'ils eurent fondé Sabwéra -en implantant l'autel ***nyumuni*** (2) et l'autel de la communauté (***ho lonyuhû***, D, la *tête* du village)-les immigrants Samaté et Kiénou, avant de construire leurs demeures, édifièrent, chaque groupe séparément, une maison des ancêtres ; lorsque ce fut fait, la maison fut consacrée à un vieux père de la famille. De ce jour, les Samaté se dénommèrent ***wa balani***, *nous* les gens de Bala, les Kiénou, ***wa syefoni***, *nous* les gens de Syéfo. De nombreux changements sont intervenus, depuis lors, dans l'organisation interne des deux familles ; cependant les immigrants et leurs descendants continuent à dépendre de ces deux seules maisons des ancêtres. Nous appellerons *lignage mineur* l'unité de parenté qui groupe, à l'intérieur d'un lignage majeur, les membres de ce lignage qui appartiennent à la même communauté villageoise et dépendent d'une même maison des ancêtres. Nous reviendrons plus loin sur le *mode d'être* du lignage mineur.

(d) Durant les quelques années qui suivirent la fondation de Sabwéra, les deux lignages mineurs , ***ba balani***, ***ba syefoni***, ne formèrent, chacun, qu'une seule exploitation agricole (***ho sôBonyuhû*** , D). Il faut nous arrêter à ce moment particulier de la croissance démographique des cellules familiales où existe une correspondance parfaite entre l'unité de parenté la plus large qui se puisse rencontrer à l'intérieur d'une communauté villageoise et l'unité d'exploitation agricole.

Cette unité socio-économique étendue, celle à laquelle le cultivateur bwa se refère aujourd'hui encore en permanence -eût-elle cessé de représenter l'unité effective d'exploitation agricole- c'est ce qu'il nomme *notre maison* : ***wa zû***, D : ***ye dû***, B (3). Il arrive parfois à ce paysan d'utiliser le terme ***zû*** (***dû***) pour désigner une autre cellule familiale ; mais, soit qu'il fasse précéder ce terme d'un autre possessif (4), soit que le contexte du discours indique clairement qu'il entend désigner un autre groupement familial, il ne peut y avoir, pour son interlocuteur bwa ou étranger, ambiguïté dans ses propos. Nous dénommerons donc *maison*, en nous référant provisoirement à la seule organisation ancienne de l'économie, *l'unité familiale d'exploitation agricole.*

Nous avons évoqué déjà le groupe *primaire* de travail que forment les hommes adultes de la *maison*, indiqué que sa cohésion interne bénéficiait du goût des paysans bwa pour toutes les formes d'activité communautaire. Mais la *maison* représente, au delà de cette organisation collectiviste de la production, vécue comme une première étape vers la participation aux activités de la communauté villageoise, une organisation collectiviste de l'économie. Entre la femme qui gère un petit budget personnel alimenté par la vente du beurre de karité, du *soumbala* et de quelques produits agricoles, et le chef de *maison* (***o zûso*** ; ***wo dûso*** B) qui contrôle l'utilisation (répartition, consommation, commercialisation) de tous les biens produits sur la ferme, il n'y a point place pour des personnes économiques autonomes. La famille conjugale n'a aucune consistance économique : l'homme ne se préoccupe pas -le chef d'exploitation peut l'y autoriser- de cultiver un champ personnel. En fait, il n'a aucun besoin à satisfaire qui ne puisse l'être *à moindres frais* dans le cadre de sa participation aux activités économiques de la *maison.*

. . . . . .

(1) D'autres groupes familiaux Samaté et Kiénou ont émigré de Sokwi sans que quelqu'un sache ce qu'ils sont devenus.

(2) Autel de la terre. Cf. ci-dessous (pp. 266-269) le sens donné par les Bwa à ce premier geste de tout groupe d'immigrants désireux de s'installer sur un nouveau territoire.

(3) Pluriel : ***hâ dûsi***, B ; ***hâ zûi***, D ; variantes dialectales :
li zûû, hâ zûi (Mandiakuy) ; ***le zîni*** ou ***zîi, hâ zîsi*** (Togo), ***le zîi, hâ zîni*** ou ***zînia*** (Massala) ; ***le zûu, hâ zîa*** (Dédougou) ; ***le zî(i), hâ zîni*** (Ouakara) ; ***le zîi, hâ zîni*** (Bondoukuy) ; ***le zuunu, ho zuuhîa*** ou ***zuuhîi*** (Bagassi).

(4) Il désignera par l'expression ***û zû*** (D, ***î dû***, B), *ma maison*, le groupe restreint qu'il forme avec ses épouses, ses enfants, parfois un frère cadet célibataire ou une *vieille mère* de la famille qu'il a recueillie chez lui.

Il est aisé de rapporter l'absence d'individualisme économique au très faible développement de l'économie d'échange. Il n'est guère de biens de consommation qui ne soient pas produits sur la ferme ; de ce fait, dans une société qui n'admet pas *les hiérarchies autoritaires,* l'acceptation individuelle d'une organisation collectiviste de l'économie est affaire, avant tout, de répartition équitable des biens produits entre tous les *travailleurs* : nous verrons que ceux-ci sont, sur ce point, particulièrement exigeants. On ne peut, cependant, réduire l'économie bwa ancienne à la production de *biens de subsistance* : une part importante de la production - *biens de fête* - est consommée collectivement, à l'occasion des grandes réjouissances communielles de saison sèche. Que le système de valeurs économiques privilégié par la société renvoie au *projet communal* rend compte, tant des possibilités d'intervention des autorités villageoises dans l'organisation des activités économiques de la *maison,* que du comportement du producteur. Il n'y a, au niveau du *sens vécu* de l'économie, aucune rupture entre *l'adhésion* du travailleur à une organisation collectiviste des activités de production et de gestion et sa *reconnaissance* des nécessités proprement économiques de l'intégration communautaire.

Unité d'exploitation agricole, la *maison* est également l'unité de relations matrimoniales. Dans le système d'échange ancien, qui repose sur une circulation des femmes entre un certain nombre de *maisons* liées deux à deux (1), implantées dans une aire matrimoniale dont nous avons tenté, pour Sabwéra, de dégager les caractéristiques (2), le chef de *maison* contrôle l'entrée dans la famille d'un certain nombre de femmes reçues en échange ; il les répartit, selon les besoins, entre les éléments mâles de la *maison*. Cette répartition, s'insérant dans le contexte, ancien, de l'instabilité conjugale féminine, ne saurait résoudre tous les problèmes matrimoniaux qui se posent, individuellement, aux ressortissants de la *maison.* Du moins libère-t-elle le jeune homme du souci de trouver une *première* épouse. Durant une dizaine d'années, cette épouse, soit-elle originaire d'un village éloigné, hésitera à quitter le domicile conjugal. L'existence de cette période de stabilité de l'union conjugale -durant laquelle la jeune épouse, en mettant au monde plusieurs enfants, se libère, en quelque sorte, des obligations contractées par sa propre *maison* vis-à-vis de celle de son époux- *explique* que le système d'échanges bilatéraux inter-*maisons* ait pu coexister avec la pratique généralisée du vagabondage matrimonial... aussi bien qu'elle rend compte de la *disponibilité* des jeunes gens bwa durant toute la période où, étroitement encadrés par leurs *anciens* des classes d'âge supérieures, soumis à des prestations communautaires nombreuses, à de longues retraites en brousse, à une participation active à toutes les cérémonies de *do* ..., ils font l'apprentissage de la vie de villageois.

Gérant des biens produits sur la ferme, responsable de la situation matrimoniale des travailleurs les plus jeunes de l'exploitation, le chef de *maison* est aussi le *père,* celui qui, le plus souvent, sacrifie aux ancêtres. C'est à ce niveau seulement que la *maison* peut être considérée comme cette fraction vivante d'une lignée qui n'a point d'origine dans le temps *historique* et de laquelle on ne peut dénommer que la souche la plus proche, celle à laquelle la maison des morts a été consacrée.

(e) Une dizaine d'années après la fondation de Sabwéra, les membres du lignage mineur Samaté, groupés jusqu'alors en une seule *maison*-exploitation, se séparèrent en deux groupes économiques autonomes. Cette scission avait été rendue nécessaire par la taille même de la *maison.* Nous aurons, étudiant l'organisation interne de l'exploitation agricole, à analyser les facteurs qui rendent compte de ses limites *pratiques* d'étendue : facteurs techniques -conditions de mise en valeur du sol en pays bwa, productivité du groupe de travail unitaire... - mais aussi facteurs socio-culturels -existence d'un seuil de saturation démographique au delà duquel les difficultés d'organisation des activités collectives et de redistribution des biens produits s'avèrent insurmontables- Indiquons par avance que les limites *de fait* du groupe de travail, telles qu'elles peuvent être connues à travers l'enquête historique et l'étude des exploitations actuelles organisées, pour l'essentiel, sur le modèle ancien, se situent entre

.....

(1) Cf. J. Capron, op. cité 29 ; note (1) p. 139.

(2) Cf. ci-dessus p. 230 (cf. également p. 231, fig. 36 : Village de Sabwéra, Origine des femmes mariées dans le village).

5 à 6 travailleurs, limite inférieure, et 8 à 10 travailleurs, limite supérieure -soit une étendue totale des *maisons* pouvant aller d'une vingtaine à une soixantaine de personnes-.

De la scission du lignage mineur, naquirent deux *maisons* : l'une conserva le nom de la souche commune du lignage (***ba balani zû*** : la *maison* des gens de Bala) ; l'autre prit le nom d'un *vieux père* décédé avant que le lignage ne s'installât à Sabwéra (***ba dibwani zû*** ; la *maison* des gens de Dibwa). Cependant, les deux *maisons* demeurèrent groupées au sein d'une même unité de culte des ancêtres et, aujourd'hui encore, le chef de la *maison* ***balani*** sacrifie pour les deux groupes familiaux. Ce rattachement à une même maison des ancêtres délimite le groupe de parenté que nous avons nommé le lignage mineur.

On analysera brièvement ici le *mode d'être* (la relation au système général de la société) du lignage mineur (toujours désigné par le nom d'une *souche sociale* commune). Sur le plan économique, le maintien de liens étroits entre *maisons* parentes installées dans le même village facilite la constitution d'unités de travail élargies chargées de certains travaux exigeant une abondante main-d'oeuvre : défrichement d'une nouvelle brousse, battage du mil, construction d'habitations... Dans certains villages très peuplés (1), cette forme de travail communautaire est l'une des plus couramment pratiquées.

Cependant, c'est principalement au niveau des échanges politiques à l'intérieur de la communauté villageoise qu'est vécue et sauvegardée l'unité du lignage mineur. Dans le cas des Samaté de Sabwéra, c'est en tant que membres du lignage fondateur du village que gens de Bala et gens de Dibwa se retrouvent dans la même maison des ancêtres ; cette maison elle-même, dès sa construction, est devenue ***ba loonâsyo zû*** (D), la maison des ancêtres du village, celle où se réunit le conseil des anciens et où le chef de village, en même temps chef du lignage mineur Samaté, sacrifie pour toute la communauté villageoise. Cette manipulation politique des liens d'appartenance lignagère peut prendre différentes formes : mais il reste que le lignage n'apparaît véritablement *structuré* que dans la mesure où les *maisons* qui le composent sont convenues d'affirmer, à travers lui, une position sociopolitique commune au sein de la communauté villageoise.

(f) Jusqu'aux environs de 1940, les cultivateurs de Sabwéra demeurèrent fidèles au mode d'organisation *ancien* des activités de production et de distribution. A cette date, les *maisons* éclatèrent en unités économiques dont le nombre actuel (dix-neuf pour les trois *maisons* Samaté I, Samaté II, Kiénou) dit assez la taille réduite (9 personnes en moyenne).

Nous avons renoncé à évoquer ici, en nous appuyant sur le seul exemple des exploitations agricoles de Sabwéra, les facteurs et modalités de l'abandon, par les cultivateurs bwa, de l'organisation collectiviste des activités économiques. Cet abandon qui, pour n'être point généralisé, n'en constitue pas moins la *toile de fond* de toutes les transformations internes de la société villageoise, ne se laisse pas réduire à des formules simples. Le présenter comme la conséquence des changements structurels intervenus dans l'économie elle-même : passage *imposé* d'une économie d'auto-consommation à une économie de marché, valorisation de la monnaie-bien économique, naissance de besoins nouveaux... n'est point en démonter le mécanisme interne. Certaines communautés villageoises, celle de Dissankwi par exemple, ont vécu un éparpillement économique des *maisons* antérieure à l'apparition de l'économie *nouvelle*. D'autres ont opéré leur conversion à cette économie nouvelle sans renoncer pour autant aux formules collectivistes d'organisation de la production et de la distribution... D'autres encore, c'est le cas de la communauté de Sabwéra, ont vu se transformer les cadres de la vie économique sans qu'il y ait eu, préalablement, et sans qu'il y ait, aujourd'hui encore, désaffection des producteurs pour le système de valeurs économiques ancien. Une notation de J. Gallais nous fournira une conclusion... provisoire : "...c'est moins l'individualisme que l'égalitarisme qui soulève les jeunes gens contre l'autorité des chefs de grande famille". Seule la connaissance de ces valeurs *égalitaristes* à l'oeuvre dans la pratique sociale bwa permet une approche concrète des circonstances de l'abandon ou de la transformation de l'organisation collectiviste des activités économiques.

.....

(1) Où le recours des exploitants *(maisons)* aux groupes de travail villageois -issus principalement du découpage de l'association de ***do*** en classes d'âge ; cf. pp. 336-343- s'avère malaisé ou aléatoire.

Cette connaissance passe, à son tour, par l'analyse de la manière dont était réalisée, à l'intérieur des *maisons*, la redistribution équitable des biens produits.

L'éclatement économique des *maisons* a donné naissance à des unités d'exploitation dont la configuration familiale, aussi bien que l'organisation interne, présentent une infinie diversité. Une approche *typologique* de ces exploitations *réduites* n'a de sens que rapportée, tant aux structures globales et régionales de l'économie bwa actuelle, qu'au maintien, selon des formules anciennes ou nouvelles, de groupes de travail élargis. A Sabwéra, par exemple, on ne saurait percevoir l'originalité de la *mise en place* des exploitations agricoles sans se référer, d'une part au climat économique qui prévaut dans le village (fidélité au système de valeurs économiques ancien), d'autre part au maintien d'une étroite coopération dans le travail entre exploitants appartenant à une même *maison*. Dans l'attente de cette approche typologique, nous entendrons par exploitation l'unité de production et de distribution des produits vivriers auto-consommés : cette définition s'appuie sur la reconnaissance, par les intéressés eux-mêmes, de la solidarité économique du groupe de cultivateurs produisant et gérant en commun *la nourriture quotidienne*.

6/ Configuration socio-économique des communautés villageoises de Toukoro et Dissankwi

L'analyse détaillée du tableau de découpage socio-économique du village-hameau de Sabwéra a permis de mettre en place les principales données d'une approche des cadres de la vie *ancienne* et actuelle à l'intérieur des communautés villageoises bwa. Nous donnons ci-dessous, sans les commenter, les tableaux de découpage de Toukoro et de Dissankwi. Nous aurons souvent à nous y référer au cours de notre étude.

...

TABLEAU XVI

Configuration socio-économique de la communauté villageoise de Toukoro (a)

Extension lignage majeur	Lignage mineur	Interdit principal	*Maison*/ exploitation agricole	Chef de *maison* actuel	Etendue totale
Cultivateurs					
Toukoro	*ba maduya* ou *wo basɛ numa*	*wo bwee* (le lapin) *wo bôbi* (le chien noir)	*wo kabɛ numa*	Hinyan Bayo	37
			wo karfa numa	Karfa Bayo	19
			wo wɛkɛ numa	Biassiboni Bayo	18
Toukoro Lékoro	*ba tyɛkwisya*	*ba haaba* (les singes)	*wo nadû numa*	Karfa Kiénou	32
Toukoro Lékoro	*wo lara numa*	*wo wâkiwâ* la grue couronnée	*wo lara numa*	Fadouba Souara	15
Toukoro Solenso Béna	*ba munasya*	*wo hâbû* (le crapaud)	*wo kenyaba numa*	Dénièssa Kiénou	9
Toukoro Béné	*ba pweresya*	*wo doomu* (le python)	*wo kado numa*	Nidioufo Dao	12
Griots					
Solenso	*wo wâû numa*	*wo hâbû ponu* (le crapaud *blanc*)	*wo nâdabu numa*	Bassè Kiénou	14
			wo mûmbɛ numa	Tatouan Kiénou	22
			wo losi numa	Kouanou Kiénou	14
Forgerons					
Kié Solenso	*wo birika numa*	*wo hâbû* (le crapaud)	*wo birika numa*	Yélémou Coulibali	13

(a) Toukoro est l'un des rares villages bwa de la rive gauche de la Volta Noire qui soit demeuré fidèle à l'organisation ancienne des activités économiques : la *maison* constitue aujourd'hui encore le lieu d'exercice privilégié de celles-ci. C'est à travers la description des activités de production et de distribution à l'intérieur des *maisons* de Toukoro que nous aurons à analyser les fondements de la vie économique dans la société villageoise bwa précoloniale.

TABLEAU XVII

Configuration socio-économique de la communauté villageoise de Dissankwi

Lignage mineur *maison* (a) (b)	Interdit principal	Chef de *maison* actuel (c)	Etendue totale	Nombre exploi-tations agricoles (d)
I - Cultivateurs				
wo bɛ numa	*wo tyôkobiri*	Yézouma Coulibali	44	7
wo nadûko numa	*wo duaro*	Wélofin Bayé	81	9
wo nâdo numa	*wo duaro*	Tamou Bayé	10	2
wo kanu numa	*wo tyôkobiri*	Tankani Coulibali	4	1
wo sabere numa	*wo tyôkobiri*	Pangani Coulibali	6	1
wo sabere numa	*wo hâbû*	Lomissoa Nankwé	14	3
wo ka numa	*ba haaba*	Moïse Numwé	17	4
wo piyami numa	*ba haaba*	Soani Numwé	13	1
wo nyuhâwa numa	*ho koho*	Lamissa Koho	13	3
wo tyɛnkɛ numa	*wo hâbû*	Dabambwé Bayé	40	5
wo kafo numa	*wo hâbû*	Bwéza Bayé	63	8
wo kiya numa	*wo doomu*	Botyéni Traoré	5	3
wo nâza numa	*ho koho*	Gninissoba Koho	17	6
wo nadû numa	*wo doomu*	Koho Traoré	20	1
wo lota numa	*wo sâma*	Nyoumouni Sangaré	2	1
wo lôbo numa	*wo tyôkobiri*	Mankabwara Bonswa	77	9
wo kanu numa	*wo duaro*	Nadoun Traoré	8	2
?	?	Yézouma Sangaré	10	1
II - Forgerons				
wo môkûnu numa	*wo fee*	Dentiéna Sabwé	14	7
wo lôbo numa	*wo hâbû*	Nankwéza Bayé	15	1
III - Griots				
wo baye numa	*wo hâbû ponu*	Nanko Sanou	24	8

(a) Le village de Dissankwi est situé dans l'une des zones (la vallée de la Volta Noire) les plus touchées par la crise de dénatalité qui secoue, depuis le début du siècle, certains groupes bwa de l'intérieur. Cette dénatalité est à l'origine de la faiblesse numérique de plusieurs *maisons*, appelées à s'éteindre très rapidement (*maisons* Tankani Coulibali, Pangani Coulibali, Botyéni Traoré, Nyoumouni Sangaré, Nadoun Traoré...) Nous avons analysé longuement les structures démographiques de Dissankwi; (cf. pp. 124-136).

(b) L'origine et l'extension géographiques des lignages mineurs figurent dans le tableau XIV (cf. ci-dessus p. 191).

(c) Interdits : ***wo tyôkobiri*** : variété de coléoptère ; ***wo duaro*** : la panthère ; ***wo hâbû*** : le crapaud ; ***ba haaba*** : les singes (tous les singes) ; ***ho koho*** : arbre non déterminé(les feuilles servent à tresser des paniers à farine interdits aux Koho) ; ***wo doomu*** : le python; ***wo sâma*** : le varan ; ***wo fee*** : le rat de Gambie (?) ; ***wo hâbû ponu*** : le crapaud *blanc*.

(d) L'éclatement économique des maisons remonte aux premières décennies du siècle et paraît être lié, principalement, à la crise de production qui sévissait alors dans tout le pays bwa.

APERÇU EN FORME DE NOTES SUR QUELQUES ASPECTS DE L'ORGANISATION ET DE LA PRATIQUE SOCIALES BWA

1/ Sur quelques modalités d'essaimage des villages-hameaux de type ancien

Lorsqu'un groupe familial -fraction de lignage ou famille étendue- projette d'abandonner la communauté villageoise où il vit et de fonder, sur des terres dépendant ou non de la commune, un nouvel établissement humain autonome, il s'efforce, avant toute autre démarche, de se procurer la matière première indispensable à la fabrication des deux autels de fondation sans lesquels le nouvel établissement ne saurait jouir de la personnalité politique et juridique : l'autel de la commune (*ho lonyu* , B : la tête du village), la maison des ancêtres (*de nâsyadû*, sanctuaire dans lequel les sacrifices se font à même le sol).

Le prélèvement d'un fragment de *banco* sur le ***lonyu*** -généralement un cône de terre de 1 m à 1,50 m de hauteur surmonté d'un outil masculin (piochon) et d'un outil féminin (bâton à touiller) (1)- est une opération rituelle couramment pratiquée lors de l'installation, loin du village, d'un campement de culture (ce campement est de la sorte placé, pour la durée de son utilisation, sous la protection de la communauté). Que le campement de culture se transforme progressivement en établissement permanent, puis en hameau indépendant, l'autel provisoire édifié à partir d'un fragment du ***lonyu*** du *village-mère* devient alors l'autel de fondation de la nouvelle cellule villageoise.

Le prélèvement d'une brique dans la maison des ancêtres est, par contre, pour autant qu'une fraction seulement du groupe familial ait projeté d'abandonner le village, une entreprise malaisée. L'accroissement démographique d'un lignage mineur économiquement intégré (formant unité d'exploitation agricole) aboutit, *coutumièrement*, à l'éclatement économique du groupe : le lignage est désormais constitué d'un certain nombre d'unités économiques autonomes mais solidaires au sein d'une même communauté villageoise. L'exil, hors du village, d'une partie des membres du lignage n'intervient que dans le cas où les tensions opposant entre elles les différentes cellules constituant le lignage débouchent sur une crise aiguë d'autorité : cet exil correspond alors à une opération chirurgicale que le chef de lignage s'efforce, jusqu'au dernier moment, de différer (de peur que l'audience du lignage au sein de la communauté villageoise ne faiblisse ou que la réussite économique et l'accroissement démographique du groupe de partants n'incitent les autres cellules du lignage à émigrer à leur tour).

Un proverbe bwa dit : *un abcès ne crève pas avant qu'on l'ait abondamment gratté* (2); le chef de lignage se doit de connaître toutes les querelles qui opposent, entre eux, les membres du lignage et d'intervenir, en médiateur, pour rétablir la concorde ; lorsqu'il soupçonne le projet de certains d'aller s'établir dans un autre village ou même de créer un nouveau village, il lui est loisible de prévenir les ancêtres (par un sacrifice) et de leur demander de punir sévèrement quiconque tenterait de prélever une brique de *banco* dans *leur* propre demeure. Aussi bien, cette dernière opération doit-elle se faire en cachette du chef de lignage ; de plus, les auteurs de cet acte sacrilège savent qu'ils encourent la colère des ancêtres ; s'ils réussissent dans leur tentative, c'est que ces derniers ont *fermé les yeux* ; dès lors, le chef de lignage ne peut plus sacrifier contre eux : s'il s'adressait aux ancêtres, ceux-ci seraient en droit de lui reprocher de n'avoir pas surveillé suffisamment la famille et d'être seul responsable de son éclatement ("les partants n'ont pas quitté la famille sans avoir préalablement exprimé leur mécontentement, agité la menace d'un départ définitif. Si le chef de famille n'a rien *entendu* et n'a rien fait, c'est qu'il est fautif. Il n'a pas le droit de se plaindre").

Le vol de la brique dans la maison des ancêtres est représentatif -en particulier pour tout ce qui touche au rôle distribué aux ancêtres dans ce drame familial- d'une attitude très générale des Bwa vis-à-vis des problèmes d'autorité : l'exercice du pouvoir comme la contestation, toujours possible, de ce pouvoir, peuvent être décrits en termes de stratégie : ils s'apparentent, l'un et l'autre, à la pratique, par les intéressés, du *risque calculé.* Nous aurons souvent l'occasion de développer ce thème.

. . . . . .

(1) Cf. J. Capron, op. cité 24 ; p. 83. et ci-dessus p. 173, pl. photo n° IV.

(2) ***de swee a mî dîdî le ka mî kwe na sîmî***

Un groupe d'émigrants ne disposant pas de la brique de banco indispensable à la sanctification de la maison des ancêtres -la première construction définitive à être érigée sur les lieux d'immigration- ne saurait s'enraciner profondément sur son nouvel habitat : obligés de retourner périodiquement dans leur village d'origine pour communiquer avec leurs ancêtres, les émigrés sont, de même, empêchés de célébrer dignement les funérailles de leurs morts (et en particulier de leurs chefs de famille qui, dans l'éventualité où, par suite d'une trop grande distance à parcourir, leur dépouille mortelle ne peut être ramenée dans le village natal et inhumée dans la maison des ancêtres, sont enterrés en dehors des lieux habités, à proximité de la piste conduisant à ce village natal). L'un de nos informateurs nous déclarait : "Si les partants n'ont pas la brique, il est certain qu'ils vont revenir, qu'ils sont partis pour cultiver pendant quelques années sur des terres neuves ; s'ils ont emporté un fragment de l'autel du village, c'est qu'ils entendent ne pas se couper définitivement de la communauté. Ils peuvent *tenir* plusieurs saisons agricoles hors du village, *durer* plus de dix ans sur leurs nouveaux champs ; mais, lorsque leur chef de famille deviendra vieux, tous reviendront au village".

Pour terminer signalons que, dans le cas où une famille entière émigre, le prélèvement d'une brique de banco dans la maison des ancêtres est souvent complété ou remplacé par l'exhumation de quelques ossements dans la salle de la maison des ancêtres (***de maaBawîni dû***) où sont enterrés les chefs de famille. Dans ce cas, les ossements, transportés dans une couverture blanche, sont inhumés dans la nouvelle construction -selon le rituel de funérailles réservé aux chefs de famille, "comme si l'ancêtre venait de mourir"-.

2/ La parenté ***barimu***

Concernant la forme que revêtent les relations d'alliance intervillageoises, nous ne pouvons donner ici que quelques brèves indications. Le même terme générique, ***bu têminu*** (B, la parenté) est utilisé pour désigner la parenté patrilinéaire (***ba maadaBa têminu***,B), la parenté matrilinéaire (***ba nadaBa têminu*** B), la parenté par alliance (***ba hiya têminu*** B), l'alliance entre villages (***ba baria têminu***, B), La *parenté* ***barimu*** -du nom dont se désignent réciproquement les groupes sociaux (lignages, communautés villageoises) liés par cette parenté- apparaît, dans le domaine des échanges inter-villages, la forme généralisée des relations d'alliance : elle peut naître d'un service rendu à une communauté par une autre, d'un accord politique (villages installés sur un territoire indivis ; villages liés par un accord de défense mutuelle...), de l'établissement, sous l'impulsion des groupes lignagers ou du pouvoir communal, d'un courant d'échanges matrimoniaux (***losâ nyimâni***, B, villages qui ont des mariages entre eux), du partage, de l'échange ou de l'achat de certains autels, de relations organiques établies entre associations de ***do***.. Dans la majorité des cas cependant, comme nous l'avons déjà signalé, cette parenté entraîne, dans tous les domaines de la vie sociale, une étroite collaboration entre les deux villages.

Utilisant le terme *têminu* pour désigner la relation d'alliance entre villages, les Bwa entendent signifier, avant tout, la proximité *affective* qui unit les habitants de deux villages *parents*. Encore importe-t-il de définir la nature et le mode d'exercice de cette parenté -nature et mode que précise la qualification ***barimu***. La parenté ***barimu*** peut être rangée dans le type de parenté dite *parenté à plaisanterie* (*joking relationships*) : elle se traduit en effet par l'échange obligatoire de services et de cadeaux mais aussi par l'obligation..." de plaisanter et s'insulter entre alliés, sans que les injures les plus grossières puissent jamais provoquer de querelles violentes" (D. Paulme) ; plus généralement, la parenté ***barimu*** détermine des comportements sociaux inverses de ceux déterminés, globalement, par la parenté *réelle* : cette dernière suppose, dans les relations interindividuelles ou intergroupales, l'existence et le respect d'une hiérarchie de naissance et d'une opposition de sexe, d'où un climat de gravité diffuse et de tension ; la parenté à plaisanterie, par contre, libère la spontanéité individuelle ou collective, organise la négation de toute hiérarchie, élève cette négation au rang de principe d'organisation sociale. "Cette exploitation des forces constructives que libèrent le rire et la détente physique, apparaît comme un refus de se laisser enfermer dans cette atmosphère de compassion et d'aliénation de la joie de vivre que détermine un trop exclusif respect des hiérarchies sociales établies. Par le recours à des conduites de plaisanterie, le groupe, non seulement se libère

de tout *sentiment de contrainte* vécu au niveau des conduites d'autorité, mais contribue à construire cette société *totale* où peuvent s'exercer, institutionnellement, toutes les tendances naturelles des individus et des groupes" (1).

Le recours généralisé à la parenté ***barima*** dans l'établissement des relations d'alliance intervillageoises traduit l'un des choix politiques les plus originaux de la société bwa : affrontée au problème, commun à toutes les sociétés de type villageois, de l'élargissement nécessaire de l'horizon économique, matrimonial, politique de la cellule communale, limitée dans ses options par le refus de tout pouvoir politique supracommunal; la société bwa a choisi de placer les relations de coopération intervillageoises dans ce climat de fraternité et d'égalité qui naît entre personnes ou entre groupes liés par l'échange organisé de quolibets et d'insultes. Que cette parenté à plaisanterie, s'exerçant dans le domaine des relations entre villages, ait acquis des caractéristiques particulières, rend compte que nous lui conservions, provisoirement, sa dénomination vernaculaire. L'un de nos informateurs, voulant caractériser les relations entre villages ***baria*** déclarait : "Il y a de l'*amusement* entre eux mais il y a aussi du sérieux" ; c'était souligner que la valorisation, sinon l'existence même, des échanges de services entre communautés villageoises aussi jalouses de leur indépendance que le sont les communautés bwa, tiennent à leur insertion dans cette catégorie essentielle de la vie des communautés : la *fête* ; c'était également suggérer la possible substitution, à la notion de parenté à plaisanterie, de celle de *parenté à amusement* : c'est en effet dans la célébration en commun des fêtes villageoises que se nouent effectivement les relations de coopération intervillageoises.

3/ Le rôle politique des villages-métropoles régionales dans la société bwa précoloniale

Deux thèses s'affrontent sur le rôle politique que jouaient les métropoles régionales dans la société bwa précoloniale.

L'une a été exposée, pour la première fois à notre connaissance, dans le Coutumier Bobo-Oulé (2), rédigé, probablement vers 1932, par un auteur inconnu. Les informations qui ont servi à l'établissement de ce recueil *d'us et coutumes* ont été recueillies chez les populations bwa du Mali implantées sur le rebord occidental du plateau gréseux (groupe ***dahâsyo***). Du paragraphe consacré à "l'organisation politique et administrative des groupes indigènes", nous extrayons les lignes suivantes :

"Avant l'occupation française, on distinguait dans le pays bobo, deux sortes de villages, les *lué nyou hyan* : villages principaux ou capitales, qui étaient indépendants et les *loza* : petits villages qui dépendaient, étaient tributaires, des capitales...

...Le chef de capitale était son maître absolu, il ne dépendait de personne. Il jugeait toutes les causes en dernier ressort. Seule, la crainte superstitieuse pouvait mettre un frein à son despotisme. Il avait droit de vie et de mort sur tous ses subordonnés et il ne se faisait pas faute d'en user. Il suffisait qu'un chef de village tributaire lui signalât un individu comme en train d'acquérir une fortune plus considérable : *"lo kyi"*, il a du poids", pour qu'aussitôt il le fasse massacrer et se fasse livrer tous ses biens. De même, lui signalait-on un individu comme *wanwanso* : sorcier, néfaste empoisonneur, pour qu'aussitôt, sans enquête, il le fasse mettre à mort. Au chef de capitale, était également réservé le droit de guerre sur les limites de son territoire et en dehors...

...Le chef de village était maître dans son village mais il dépendait du chef de la capitale. Il jugeait les différends, mais la partie non satisfaite pouvait en appeler au chef de la capitale qui jugeait sans appel.

...Les petits villages ou tributaires versaient chaque année une redevance au chef de la capitale. En général, c'étaient quelques milliers de cauris et un certain nombre de paniers de mil. La quantité augmentait avec l'importance du village. Si le chef de la capitale exigeait un impôt supplémentaire, le village taxé n'avait qu'à s'exécuter... (3).

.....

(1) J. Capron, op. cité 26 ; pp. 154-155.

(2) Coutumier Bobo-Oulé, op. cité 17.

(3) Coutumier Bobo-Oulé, op. cité 17 ; p. 3-4.

Une telle description suggère l'existence, dans la société bwa précoloniale, d'un pouvoir politique centralisé -à l'échelon d'une unité régionale de taille proche de celle d'un canton actuel (1)- ; c'est d'ailleurs à cette conclusion qu'aboutit l'auteur du coutumier : avant l'occupation française, "le pays (bwa) était morcelé en quantité de petits états indépendants les uns des autres" (2).

Plus récemment, G. Heyte, présentant les groupes bwa de la vallée du Bani et de l'arrière-pays a repris, à partir, semble-t-il, des seules informations contenues dans le coutumier, la thèse de l'existence d'un embryon d'organisation étatique dans la société bwa précoloniale (3).

La seconde thèse est celle présentée, dès 1911, par P. Guébhard, administrateur du cercle de Koury (actuel cercle de Dédougou) : "Il n'y a pas de régime politique général chez les Bobo (Bwa). Les villages sont indépendants les uns des autres, même des plus voisins, d'une indépendance farouche qui, pour les moindres motifs, les plus futiles, leur met les armes à la main" (4). Une description comparable du système politique bwa se retrouve chez L. Tauxier qui, à partir d'observations faites chez les Bwa du cercle de Léo, écrit : "... les Bobo (Bwa) sont incapables, constitutionnellement, de fonder des pouvoirs publics solides et étendus. Dans le cercle de Bobo-Dioulasso, là où ils ont leur centre et leur masse, ils n'ont jamais formé par eux-mêmes d'état, même petit et si de petits états se sont formés là, cela a été sous l'influence et au profit de Mandé-Dyoula musulmanisés. Ceux-ci, seuls, ont un peu organisé la masse amorphe des Bobo groupés en soukalas familiales et en villages indépendants et ont fondé des Etats cantons ou des Etats-provinces. Mais, livré à lui-même, le Bobo est incapable d'aller au delà du village. C'est un anarchiste plus ou moins pacifique, ou plutôt le mot anarchiste est trop absolu, puisque le Bobo a ses chefs de famille, ses chefs de quartier et ses chefs de village ; c'est simplement un homme incapable de fonder des pouvoirs publics tant soit peu développés et solides". (5)

Ces deux thèses sont inconciliables. Nous-mêmes avons souvent fait référence à la seconde, en particulier pour rendre compte de la réaction des communautés villageoises bwa à la présence militaire et économique d'envahisseurs organisés, de longue date, en principautés politiques de type état-*canton* (6). Il nous faut, cependant, revenir sur ce problème et reconnaître, tout d'abord, que la thèse présentée dans le *Coutumier Bobo-Oulé-* pour sacrifier à l'excès à ce *stéréotype* proprement colonialiste du *roitelet nègre,* despote au pouvoir absolu, toujours prompt à massacrer ses sujets- s'appuie sur des informations dont le contenu brut, pour autant qu'il puisse être contrôlé par des enquêtes actuelles, ne paraît pas devoir être, fondamentalement, remis en cause.

Une première remarque doit être présentée : l'ébauche d'organisation politique *cantonale* que décrit le *Coutumier* n'est observable -historiquement, car elle n'a laissé aucune trace dans le paysage sociologique actuel- que dans la région du pays bwa située au pied du rebord occidental du plateau gréseux (approximativement, la zone délimitée par les deux métropoles régionales de Mandiakuy et Bénéna -au pied du plateau- et le village de Tominian -une quarantaine de kilomètres plus à l'Ouest-). Cette limitation dans le temps et dans l'espace d'une structure du pouvoir si contraire à la tradition observable dans tout le reste du pays, suggère qu'il s'agit là d'une anomalie née de la conversion *militante* de quelques communautés villageoises à une doctrine politique importée. La région de

.....

(1) "Les capitales étaient cependant moins nombreuses que ne le sont aujourd'hui les chefs-lieux de canton". Coutumier Bobo-Oulé, op. cité **17** ; p. 4.

Le nombre de capitales "équivalait à peu près à celui des cantons (actuels)" ; G. Heyte, op. cité **39** ; p. 20.

(2) Coutumier Bobo-Oulé, op. cité **17** ; p. 4.

(3) "L'organisation du pays telle qu'elle a duré jusqu'à l'arrivée des Français, à la fin du siècle dernier, était la suivante : il existait deux catégories de villages : de gros villages indépendants, dits "capitales" (***lüé tyâna*** ; sing. ***lo tyâ***) et des villages plus petits (***loza bwiza***) en principe tributaires de l'une des capitales, et, bien souvent en lutte avec elle". G. Heyte, op. cité **39** ; p. 20.

(4) P. Guébhard, op. cité **35** ; p. 129.

(5) L. Tauxier, op. cité **64** ; p. 62.

(6) Cf. ci-dessus, pp. 89-91.

Mandiakuy, Bénéna, Tominian a été, durant la majeure partie du XIXème siècle, soumise à l'influence des Bambara du Bendougou (1) : or, il apparaît, non seulement que l'organisation *cantonale* bambara a servi de modèle à la constitution, dans cette région du pays bwa, de groupements de villages placés sous l'autorité d'une ancienne métropole régionale, mais que la nouvelle terminologie politique, en l'absence de toute équivalence dans la langue bwa, a été empruntée entièrement au vocabulaire bambara : nous ne citerons comme exemple que les deux noms sous lesquels est désignée l'unité territoriale *cantonale* : ***kyâmana, kafo*** (de même, le chef de *canton* est dit ***kyâmana tii***, ou ***kafo tii***, ***tii*** n'étant que la déformation du terme bambara ***tigi***, chef) (2).

Il resterait à s'interroger, tant sur l'organisation et la pratique du pouvoir *central* dans les états-*cantons* embryonnaires du pays bwa ***dahâsyo***, que sur l'origine de cette ouverture de quelques villages à l'influence, passagère, d'une doctrine politique étrangère. Nous aurons à analyser longuement les informations que nous avons pu recueillir dans la région de Mandiakuy et de Bénéna et ne présenterons donc ici que quelques remarques.

La paix intérieure et la libre circulation des personnes et des biens étaient loin d'être assurées à l'intérieur des états miniatures tels que ceux de Bénéna ou de Mandiakuy. G. Heyte signale que les villages tributaires étaient "bien souvent en lutte" contre la capitale ; de l'aveu même des notables de Tioutiou -village-capitale qui commandait une dizaine de hameaux du rebord du plateau (Békuy, Zogué, Boulendo, Mafouné, Moni, Kirazo, Kémazogolo, Tanu, Soukourani, Kira... représentant une population à peine supérieure à 2 000 personnes)-, seuls obéissaient à la capitale les hameaux issus de l'essaimage ancien du lignage fondateur de Tioutiou ; la levée de l'impôt annuel (*les cauris de la protection*) contraignait le ***kafo tii*** à faire *camper*, dans chacun des villages soumis, une colonne de guerriers : le paiement de leur redevance représentait alors, pour les villageois, le meilleur moyen de se libérer de la présence coûteuse de ces *protecteurs-parasites* ; l'impôt lui-même n'était point conservé par le ***kafo tii*** mais redistribué entre tous les notables de Tioutiou... De même, les anciennes relations d'opposition entre hameaux commandés par une même capitale ne s'étaient nullement effacées à la faveur de l'établissement d'un pouvoir centralisé. Le *Coutumier Bobo-Oulé* précise que le chef de capitale jouissait du droit de guerre à l'intérieur "des limites de son territoire" ; cette notation ne traduit, en fait, que le maintien d'une pratique ancienne : celle consistant, pour un hameau en conflit avec l'un de ses voisins, à se prémunir contre une aggravation possible des *premières escarmouches armées* en sollicitant la protection d'un voisin plus puissant, généralement l'une des métropoles régionales les plus proches et, pour cette métropole régionale, à décider de l'opportunité de *laisser* les hostilités se développer ou, au contraire, d'intervenir pour les faire cesser.

Notons enfin qu'il n'est pas exclu que le passage d'une fraction des Bwa ***dahâsyo*** à une organisation politique à pouvoir centralisé ait eu pour origine l'installation, dans la région occupée par cette fraction, de groupes importants d'immigrants bambara. Le village de Bénéna, par exemple, capitale de l'un des états-*cantons* bwa ***dahâsyo*** les mieux organisés, a été fondé par des familles bambara (appartenant à un lignage, celui des Koné, dont on trouve des représentants dans de nombreux villages du rebord occidental du plateau)...

Cette brève analyse aura permis de lever l'hypothèque que maintenait, sur l'interprétation que nous avons donnée du système politique bwa, l'existence, dans quelques groupements régionaux, d'un pouvoir supracommunal organisé. En conclusion, nous rappellerons cette interprétation (en soulignant, une fois encore, tout ce qu'elle doit aux recherches menées en pays bwa, entre 1900 et 1910, par P. Guébhard, L. Tauxier et J. Crémer. Ce que nous avons nommé *l'aire d'influence* des métropoles régionales ne peut faire figure -sauf à avoir subi, sous la pression d'une idéologie politique extérieure, une mutation *artificielle* d'unité territoriale étatique ; la fonction qu'assument et se disputent les métropoles régionales dans la régulation des échanges politiques intercommunaux, n'est pas de commandement ou de domination, mais d'arbitrage. En fin de compte, le dépassement de l'horizon commu-

.....

(1) Cf. ci-dessus, p. 47 et pp. 70-72.

(2) Il est d'autres exemples, en dehors du domaine politique, du recours à une terminologie étrangère -ainsi le nom sous lequel sont désignées les sociétés de culture de type récent : ***tô***, terme emprunté lui aussi au vocabulaire bambara-.

nal, loin de représenter une tentative d'établissement d'un pouvoir centralisé, concourt au maintien d'une organisation politique générale de la société bwa dont le *principe* demeure la juxtaposition de communautés villageoises indépendantes.

4/ La présence de la brousse dans le genre de vie et la culture bwa

Selon les Dogon (1), dont on connait le goût à ordonner toutes choses et toutes gens, les Bobo (Bwa et Bobo) ne vinrent à l'agriculture que très tardivement ; au moment de la diaspora mandé (2), ils n'avaient pas reçu encore d'*Amma* (Dieu), la *seconde parole* (*soy*), celle du tissage et du travail de la terre, celle aussi de la circoncision (3). Leur *parole*, témoin peut-être de "celle qui n'est pas sortie encore dans le monde", "celle qu'*Amma* conserve pour un autre monde", leur *parole* donc était dans les feuilles de karité dont ils se vêtaient ; ils vivaient uniquement de cueillette et d'apiculture : aux femmes, étaient réservés le ramassage des fruits du karité et l'extraction du beurre ; aux hommes, la pose des ruches et le recueil du miel... De cette longue appartenance des Bobo à ce stade techno-économique dit du *ramassage primaire* (4), les Dogon veulent pour preuves, outre la volonté des Bwa de demeurer "tels qu'Amma les a créés" (refus de la circoncision), la place privilégiée qu'ils accordent, dans la pratique religieuse, aux masques de *feuilles*, l'habitude qu'ils ont d'inhumer leurs morts à l'intérieur des maisons (5), l'implantation semi-souterraine de l'atelier de forge...

De ce fragment d'une *genèse des peuples et des civilisations de l'Ouest-Africain* dont l'ethnologue ne désavouerait pas certaines vues sur l'évolution des techniques, nous retiendrons surtout qu'il pourrait *illustrer* une réflexion sur les pratiques économiques, voire même le *genre de vie*, actuels des populations bwa (6) : bien peu de paysans des savanes Ouest-africaines associent, aussi étroitement que les Bwa, l'agriculture et la cueillette.

Nous avons souligné déjà l'importance, dans l'économie bwa, du ramassage des fruits de karité et de néré (7). Aujourd'hui encore, les colporteurs dyoula acheminent, vers les régions déficitaires (Mopti, Delta central du Niger, pays dogon de la Falaise de Bandiagara, Yatenga) des quantités importantes de beurre de karité et de boules de *soumbala* achetées sur les marchés intérieurs du pays bwa.

Les activités apicoles des paysans bwa ne sont pas étrangères, non plus, à l'image que se font les Dogon, les Minyanka, les Samo..., de leurs plus proches voisins. Dès qu'est venue la saison froide et que fleurissent toutes les espèces d'acacias -plante mellifère la plus recherchée- les paysans bwa vont déposer, très loin en brousse, les ruches cylindriques en paille tressée, soigneuse-

.....

(1) Enquête menée à Sanga, auprès des informateurs de Mme le Professeur G. Dieterlen.

(2) Cf. G. Dieterlen, Mythe et organisation sociale au Soudan Français, *Journal de la Société des Africanistes*, Paris, XXIX, I, 1959 ; pp. 119-138.
Rien ne permet, dans l'état actuel de la documentation historique, d'attribuer une origine mandé aux populations bwa (cf. ci-dessus pp. 42-44), donc d'accorder quelque crédit à l'hypothèse de leur participation à cette diaspora.

(3) On remarquera ici que, de l'unique masque de feuilles qui apparaît dans les cérémonies dogon (masque *sanagurey*), il est dit "qu'il cherche la parole qui n'est pas parlée", "la parole du mil", "les sept paroles que dit le mil lorsqu'il grandit".

(4) H. Baumann et D. Westermann, op. cité 76 ; p. 36.

(5) N'ayant pas de *champs* (lieu de sépulture chez les Dogon) et empêchés d'inhumer les morts dans la brousse, sous peine d'introduire, dans le règne végétal, l'impureté et la mort, ils en étaient réduits à creuser les tombes à l'intérieur des lieux habités.

(6) Il témoigne également d'une connaissance étonnamment *lucide* des traits les plus distinctifs de la culture bwa.

(7) Cf. ci-dessus p. 208

ment *parfumécs* (1). D'année en année, les mêmes zones sont prospectées, à flanc de falaise (paysans du plateau gréseux) ou à proximité des points d'eau (paysans de la plaine)... Les gâteaux de miel sont recueillis de nuit, après enfumage des abeilles... *Friandise* apprécié des enfants, le miel est surtout utilisé à la préparation de l'hydromel, cette "eau miellée additionnée de levure" (2) qui passe, à juste titre, pour la boisson nationale des Bwa (3). Quiconque a parcouru les savanes soudanaises et voltaïques, a entendu ces récits où le conteur décrit les recettes utilisées par les paysans bwa pour corser cette boisson faiblement alcoolisée (5° environ) (4) ou encore évoque, non sans une certaine nostalgie, les beuveries d'hydromel dans les villages bwa en fête (5).

S'ils n'ont, dans le régime alimentaire,"qu'un rôle d'appoint occasionnel" (6), de nombreux fruits de brousse n'en sont pas moins ramassés régulièrement : retour d'une corvée de nettoyage dans son champ de brousse, le paysan en glissera dans son havre-sac ; de son côté, la ménagère, interrompant sa recherche de bois mort, en fera provision pour ses enfants ; ces derniers enfin, parcourront, à leur recherche, tous les fourrés avoisinant le village... (7). En brousse également, la mé-

.....

(1) L'opération débute par le forage de petites excavations circulaires (diamètre : 0,30 à 0,40 m ; profondeur : 0,80 à 0,90 m). Après avoir garni le fond de l'excavation de braises ardentes, le paysan place la ruche au-dessus de ce foyer ; durant toute une nuit, il jette, sur les braises, des rameaux de plantes odoriférantes ; la fumée qui se dégage parfume durablement la paille de la ruche (vers laquelle les abeilles seront ainsi attirées) ; en même temps, la chaleur cuit, superficiellement, l'enduit d'argile qui recouvre la base et, jusqu'à mi-hauteur, les parois de la ruche (les abeilles s'introduisent par les trous percés dans la base, amovible, de la ruche).

(2) G. Manessy, op. cité **52** ; p. 96.

(3) Autrefois la cire (séparée du miel par cuisson des gâteaux entiers) était l'objet d'un commerce actif (elle était utilisée, tant par les cultivateurs -fabrication de chandelles-, que par les forgerons -fonte à la cire perdue-). Les Bwa de l'arrière-pays de la vallée du Bani et du plateau gréseux en exportaient vers le Nord.

(4) Si l'une de ces recettes -jeter, dans le moût, un poulet cru, non plumé et attendre, pour consommer, que les os du volatile soient entièrement décharnés- semble assez répandue chez d'autres populations, il en est -mélanger, à doses savantes, bière de mil et hydromel ; faire macérer dans le moût, durant la fermentation, des fruits de Detarium senegalense ou de Jatropha curcas, des graines de Datura metel, des feuilles de Combretum elliotti ou de Ptérocarpus erinaceus, des écorces d'Acacia compylacantha, des racines enfin, à l'identité tenue secrète par les vieilles femmes -il en est d'autres donc, que les Bambara, qui les utilisent parfois, reconnaissent tenir de leurs voisins bobo ou bwa.

On consultera à ce sujet H. Bismuth et C. Ménage, Aspects de l'alcoolisme dans les états de langue française de l'Afrique occidentale, Haut Comité d'Etude et d'Information sur l'alcoolisme, Paris, 1960, 2 vol., dactylographié ; vol. I, Rapport général, 152 p., nombr. tableaux, graphiques, cartes ; vol. II, Annexes, 4+14+29 p., nombr. tableaux. Cf. en particulier-I, p. 48 ter, carte VI, la zone de consommation de l'hydromel (cette zone englobe une partie du pays bambara et sénoufo, le pays bwa et bobo, une partie du pays léla et nouna). -I, pp. 37-38, la préparation de l'hydromel.

(5) Boisson à usage rituel -au même titre que la bière de mil ou les *eaux de fruit* (ci-dessous p. 252)- l'hydromel est consommé principalement lors des cérémonies et fêtes accompagnant le battage du petit mil (dernière opération agricole de l'année bwa et *prologue* à l'arrivée prochaine des masques au village).

(6) G. Manessy, op. cité **52** ; p. 93.

(7) Dans le village de Dissankwi, pourtant tout acquis aux *habitudes* alimentaires nouvelles, nous avons pu noter -il ne s'agissait pas là d'une enquête systématique sur l'utilisation des produits végétaux naturels- la cueillette des fruits d'Annona senegalensis Pers. (*ho bôdoro*, B), Lannea velutina A. Rich.(*ho kôkonyaako*,B), Holarrhena africana A. DC. (*ho nyâBâû*, B), Ficus capensis Thunb. (*ho hɛrɛmâdokoa*), Diospiros mespiliformis Hochst (*ho Bôkini* B), Vitex doniana Sweet (*ho Bôkari*, B), Gardenia ternifolia Sch. et Thonn. (*ho nfBoro* , B)... d'autres encore dont la détermination est en cours. Sont également consommés frais, les fruits -recevant d'autres usages- de Lannea microcarpia Engl. et Pr. (*ho nyfini*,B), Pourpatia birrea (*ho kûla*, B), Cordia myxa, Linn. (*ho loko*) ainsi que les fruits de karité et de néré.

nagère cueillera, pour la préparation des sauces, les feuilles de nombreuses plantes sauvages (1) ; le chevrier y coupera les arbustes dont ses bêtes sont friandes ; le guérisseur -mais quel paysan ou quelle paysanne ne l'est pas un peu- y ramassera les fruits, les feuilles, les écorces, les racines entrant dans sa pharmacopée.

Vers la fin de la saison chaude (avril-mai), dans les villages bwa ***dahâsyo*** du plateau gréseux, on peut voir s'amonceler, sous les auvents des maisons, d'abondantes quantités de fruits de Pourpatia birrea (***ho kûla***, B) ; très tôt le matin, "les villageois frappés de corvée par le chef de famille ou de village" (2) se rendent, accompagnés de leurs compagnons de classe d'âge, dans les coins les plus reculés de la brousse villageoise : c'est à eux qu'échoit le ramassage de ces fruits jaune d'or, à la saveur acidulée, qui serviront à la préparation de la boisson, non fermentée (3), consommée lors des cérémonies du ***loopôlo*** (la purification du village par les masques de feuilles) (4)... A la même époque, sont cueillis le *raisin sauvage* (Lannea microcarpia, ***ho nyîfini***, B), et le fruit du ***loko*** (B, Cordia myxa) ; conservés dans la cendre durant tout l'hivernage, ils seront utilisés, eux aussi, pour la confection d'une *eau de fruit* rituelle.

Pour qui a vu souvent une file de masques de feuilles investir un village bwa, emplir d'un bruissement végétal les ruelles et les vieilles maisons de famille, incliner ses cimiers de paille tressée devant les notables de la commune... l'évidence s'impose de la place privilégiée de la brousse dans les représentations et l'affectivité religieuses bwa. Etroitement liés à l'organisation des classes d'age, les masques de fibres disparaissent progressivement des villages, chassés par les nouvelles *divinités économiques*, mais les masques de feuilles demeurent et, avec eux, une présence originale du paysan bwa au monde de la brousse -ce monde où les dieux s'habillent de feuilles, où quelques tiges d'une graminée sauvage nouées en bouquet deviennent un autel (5), où il faut se présenter nu aux sacrifices destinés à l'eau de la mare ou de la rivière...- Nous aurons à connaître, souvent, de cette présence.

5/ L'habitat villageois ; exemple de Sabwera

Présentant l'habitat villageois, tel qu'il apparaît au voyageur qui parcourt le pays, nous avons tenté d'évoquer -mais les mots peuvent-ils traduire ses dimensions subjectives- le cadre quotidien de la vie du paysan bwa. Il faut y revenir encore, s'imprégner de ces deux visions concrètes du village bwa : extérieurement, un espace intensément construit, au centre d'auréoles concentriques où le paysage s'humanise progressivement, un espace clos sur lui-même par un mur d'enceinte percé chichement d'étroites ouvertures ; intérieurement, un enchevêtrement d'îlots d'habitation ne respirant que par les ruelles et les places publiques qui les enserrent, un spectacle permanent de ménagères vaquant à leurs occupations, de paysans retour des champs, d'enfants affairés à leurs jeux.

Si la communauté villageoise est la mesure de la société bwa, l'analyse de l'habitat -figuration matérielle la plus directement accessible de toute organisation sociale- doit révéler quelques-unes des composantes du *projet communal*. La lecture des plans dressés pour le village de Sabwéra fait

.....

(1) Gynandropsis gynandra Briq. (***ho nyiinu***, B), Tribulus terrestris Linn, (***ho kôkohûma***, B), Cassia aschrek Forsk. (***ho pwakatyeba***, B)... sans oublier le baobab (Adansonia digitata), le plus utilisé sans aucun doute.

(2) Cf. J. Capron, op. cité **24** ; p. 103.
"Lorsque les fruits de ***hunâ*** (Pourpatia birrea) sont mûrs, les fautifs -tous ceux qui, durant l'année, se sont mal conduits, ont manqué de respect aux vieillards, ont refusé de travailler pour leur père, n'ont pas fait sur les autels les sacrifices promis...- envoient des plénipotentiaires au conseil des anciens... Ces plénipotentiaires, toujours des forgerons, *demandent pardon* aux anciens pour les fautes commises. Après de longues délibérations, le conseil fixe le nombre de jarres d'eau de ***hunâ*** que les coupables, au matin de l'arrivée au village des masques de feuilles, devront déposer dans la maison de ***do***."

(3) Cf. ci-dessous, pp. 251-252 : Sur une *classification* des masques de ***do*** ; les boissons rituelles.

(4) On trouvera une description du ***loopôlo***, in J. Capron, op. cité **24** ; pp. 103-112.

(5) Cf. ci-dessous, p. 267, confection de l'autel *nyumuni*.

apparaître, mieux que l'analyse la plus minutieuse des *lois, règlements et pratiques* touchant à l'appropriation des terrains à bâtir, la construction, l'occupation, la transmission des *édifices à usage d'habitation,* la dynamique interne de ce qu'il faut bien nommer, un système perfectionné d'habitat communal.

Bien que bâti récemment -les premières constructions ont été édifiées il y a à peine plus de trente ans- le village de Sabwéra ne se distingue en rien, ni dans son dessin et son architecture, ni dans son organisation interne, des plus anciens habitats communaux qui se rencontrent en pays bwa(1).

Un parc à néré et karité entoure le village : limitée par des accidents naturels -à l'Ouest, une rivière permanente au lit encombré l'elaeis et de raphias ; au Nord et au Sud, deux dépressions inondées en hivernage ; à l'Est, des affleurements rocheux formant une ligne d'abrupts peu élevés- cette auréole périphérique s'étend sur une dizaine d'hectares. Sa vocation agricole, contrariée par la pratique, à Sabwéra, d'une agriculture de type front pionnier (2) est, néanmoins, évidente : en hivernage, jardins et champs permanents ou semi-permanents y dessinent une mosaïque aux teintes changeantes ; longtemps après que les pluies ont cessé, les paysans s'obstinent à y faire pousser, en les arrosant chaque matin, quelques pieds de tabac et de tomate ... ou encore déploient des trésors d'ingéniosité pour y soustraire aux entreprises tenaces des chèvres et des moutons, les plants de manguier ou de citronnier rapportés de la ville...

Cependant, les aires de jeu et de repos, les ateliers d'artisans, les autels, disséminés sous les grands arbres rappellent que le *parc* constitue, prolongement naturel des rues et des places publiques, un espace *habité* organisé où les villageois ont, quotidiennement, mille occasions de se rencontrer, où, à intervalles rapprochés, ils se pressent, au son des orchestres griots vers les lieux de sacrifice ou les pistes de danse. Parmi les autels, certains, évoqués déjà, nous sont devenus familiers : ***le nyugunu*** (D), (***de nyumuni,*** B), autel de cette terre sur laquelle les immigrants de Bougouma ont choisi de vivre et dont ils attendent récoltes et enfants ; ***ho lonyu,*** *la tête du village,* autel dont la fabrication scella le projet des Samaté et des Kiénou de promouvoir, ensemble, la communauté villageoise de Sabwéra ; ***ho donyu,*** autel extérieur de ***do,*** qui rappelle le rôle de l'envoyé de ***dofini*** (Dieu) dans le déroulement régulier des cycles de pluie et de végétation. Ces autels -et d'autres encore, tels ceux de la rivière (***ho vûûkaanu***), de ***nâkwa***, le propriétaire des animaux sauvages, de ***dibi***, son fils, de ***nâwia,*** le protecteur des chasseurs de porcs-épics...- composent cette *leçon de choses* que l'enfant de Sabwéra épèle dès son plus jeune âge.

.....

(1) Durant toute la période coloniale, alors même que le rétablissement de la sécurité privait l'habitat villageois de sa fonction défensive, les paysans bwa sont demeurés fidèles à une forme de cet habitat dont on eût pu penser, à l'analyser superficiellement, qu'elle était liée à l'insécurité qui régnait dans le pays avant l'arrivée du colonisateur. Une telle fidélité à l'habitat *ancien* se retrouve chez nombre de populations agricoles Ouest-africaines : encore n'y est-elle pas toujours aussi exigeante qu'en pays bwa. Le militaire retour d'un long séjour en Europe ou en Asie, l'émigré qui a parcouru le Ghana ou la Côte d'Ivoire, le garde-cercle ou l'instituteur qui ont séjourné longtemps dans les villes... aucun de ceux-ci, à l'instar de ses *collègues* mossi ou marka, n'implantera sa demeure à distance du village, hors du noyau densément construit : bien plus, édifiant sa maison au coeur de la cité, l'ancien exilé renoncera à toute innovation architecturale (par exemple disposer les pièces d'habitation autour d'une cour centrale *patio*) contraire aux canons d'un *urbanisme* communal dominé par le souci d'associer étroitement l'habitation et la rue, l'espace habité privé et l'espace habité public ; il suffit de bavarder avec cet homme, longtemps éloigné de sa société, pour s'apercevoir que nulle pression n'a été exercée sur lui par les autorités communales, que, formant le projet de finir ses jours auprès de ses parents et de ses amis d'enfance, il a spontanément exclu toute *manière d'habiter* le village susceptible de le priver, un tant soit peu, d'un contact continu, quasi physique, avec la communauté villageoise *tout entière.*

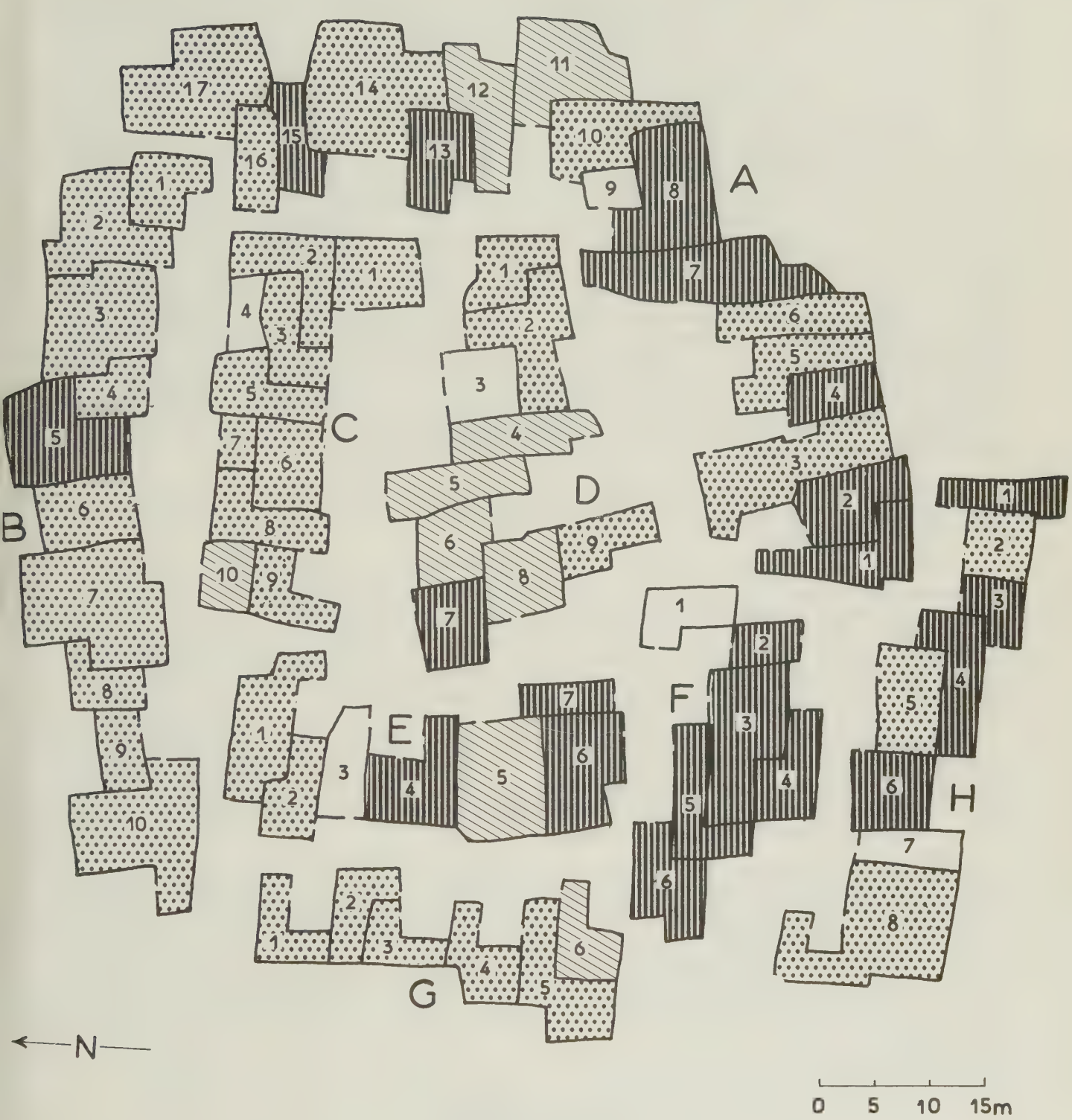
Les missionnaires catholiques n'ignorent pas que le maintien des formes *héritées* de l'habitat favorise, autant qu'il traduit, le respect des valeurs les plus profondes de la culture bwa. De leur aveu même, toute action évangélique durable passe par "le démantèlement des blocs de logements" et la constitution d'un habitat "aéré" -tel celui qu'ont adopté, sous leur influence et selon leurs directives, les villageois de Bohui-

(2) Cf. ci-dessus p.165 .

fig 37

VILLAGE DE SABWERA

Organisation générale de l'habitat



Leçon sur le social et le sacré : nulle part ailleurs que dans cette vaste église à ciel ouvert que figurent les abords du village, n'est perceptible avec autant d'acuité la proximité de la société humaine et de dieu, la familiarité de leurs rapports. Dès l'aurore, les femmes du village, par groupes jacassants, se rendent à la rivière : fort avant dans la matinée, elles battent le linge ou récurent leurs ustensiles de cuisine sur le rocher plat où, plusieurs fois l'an, le chef de village et les anciens font couler la bouillie de mil offerte à la rivière... ; sous les fromagers et le caïlcedrat qui dominent *dowiyɛ* (B), la place de *do*, les griots ont installé leur atelier de tissage : dans quelques jours, ils devront déguerpir ; les *doyara veenisye* (1),les plus jeunes initiés du village, viendront balayer cette aire sacrée (l'arche de *do* (2)) où les masques de fibres danseront jusqu'à l'épuisement... Plus près du village -leurs jambes usées ne peuvent les porter bien loin- quelques vieillards ont pris coutume de s'asseoir et de somnoler sur les rochers ombragés où sont déposées les poteries de *nâkwa* . .

Au centre du parc, l'aire construite, vers laquelle convergent pistes et sentiers, ne se laisse pas aisément *pénétrer* (3) ; les cinq ouvertures qui trouent l'enceinte ne sont que d'étroits passages resserrés entre deux murs. Presque circulaire, cet espace où 184 villageois ont leurs demeures,mais aussi leurs greniers, leurs bergeries, leurs basses-cours, s'étend sur un peu plus de 6 000 m² ; les constructions elles-mêmes accaparent les deux tiers de la place disponible (soit environ 20 m² de pièces d'habitation et d'annexes par habitant) ; les rues -il n'est aucun emplacement qui mérite véritablement l'appellation de place publique- serpentent autour des îlots d'habitation ; elles occupent un peu plus de 2 000 m², ce qui, pour un réseau de 300 m environ, représente une largeur moyenne de la chaussée inférieure à 7 m. Encore ces rues sont-elles piquetées de greniers extérieurs, encombrées de fagots de tiges de mil, de troncs d'arbre à usage de bancs publics.

Ces quelques données numériques -elles complètent la lecture du plan de masse du village- disent assez la concentration de l'habitat, l'étroitesse de cette rue dans le fourmillement de laquelle le villageois, dès qu'il sort de sa demeure, se trouve plongé.

Les unités de résidence ou *cellules d'habitation* -logement d'un couple et de ses enfants, d'une femme âgée et de quelques-uns de ses petits-enfants, d'un jeune homme en âge de fonder un foyer...- sont composées de quelques pièces (de une à cinq), communiquant entre elles par des ouvertures intérieures ; une seule de ces pièces -*de dû saa*, B, le vestibule- s'ouvre sur l'extérieur. Les pièces intérieures ne sont éclairées, en dehors de la faible lumière provenant du vestibule, que par d'étroites ouvertures pratiquées dans le plafond-terrasse (ces ouvertures ont pour fonction d'évacuer la fumée des foyers intérieurs).

Les cellules d'habitation sont accolées les unes aux autres, formant des îlots bâtis d'étendue et de forme variables. Le dessein qui a présidé à l'implantation de ces *îlots d'habitation* apparaît, avec évidence, à l'énoncé de leur ordre de construction : A.C.D., E.F., B., H., G.; chacun d'eux a été édifié de telle sorte qu'il fasse corps avec les îlots déjà existants et que l'habitat villageois conserve sa vocation d'espace construit compact, clos sur lui-même.

Lorsque les immigrants venus de Bougouma eurent choisi l'emplacement sur lequel allait être édifié le village de Sabwéra, chacun des deux groupes lignagers (*maisons* Samaté et Kiénou) entreprit la construction de sa propre demeure. Ainsi furent édifiés, autour des deux maisons des ancêtres, les trois premiers îlots d'habitation. (A. *maison* Kiénou ; C.D. *maison* Samaté). Très vite,trois autres îlots vinrent s'ajouter au premier noyau (E. F. autrefois jointifs, *maison* Kiénou ; B. *maison* Samaté). Les Kiénou prirent l'habitude de construire en direction du Sud, les Samaté en direction du Nord. Lors de la séparation de la *maison* Samaté en deux unités autonomes d'exploitation agricole, l'îlot D. fut attribué à la nouvelle *maison* (Samaté II). Enfin furent édifiés les îlots H. (*maison* Kiénou) et G. (*maison* Samaté I).

. . . . . .

(1) Cf. pp. 255-259, Tableau XIX : Nomenclature des classes d'âge dans quelques villages bwa.

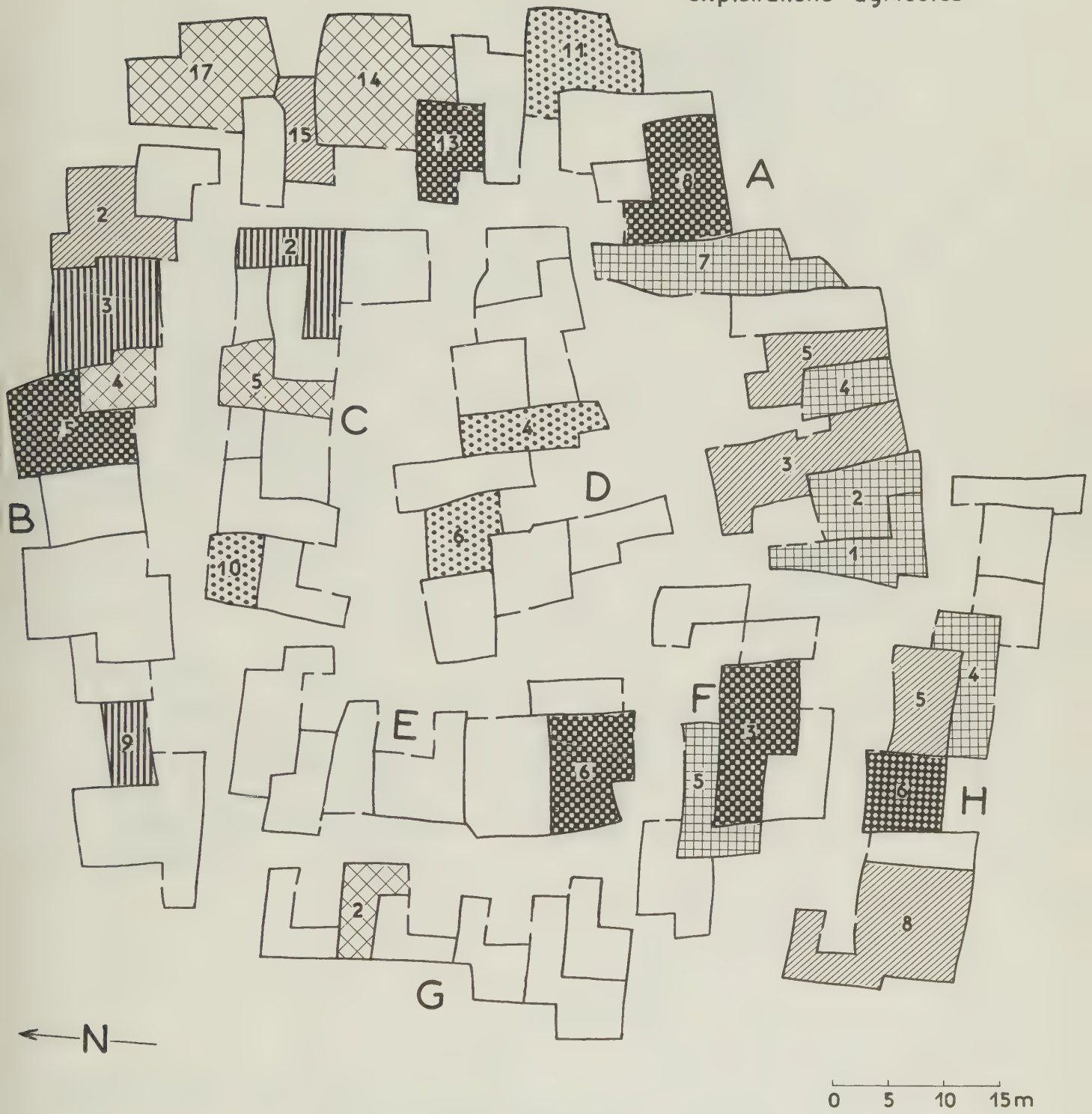
(2) Cf. J. Capron op. cité 24 ; pp. 107-108.
C'est dans une arche ayant la forme d'une auge que *do* est descendu sur la terre ; l'arche a touché le sol à l'emplacement où les masques se réunissent les jours de fête.

(3) Cf. fig. 2 p. XVIII : Village de Sabwéra, plan de masse.

Fig. 38

VILLAGE DE SABWERA

Repartition de l'habitat de quelques exploitations agricoles

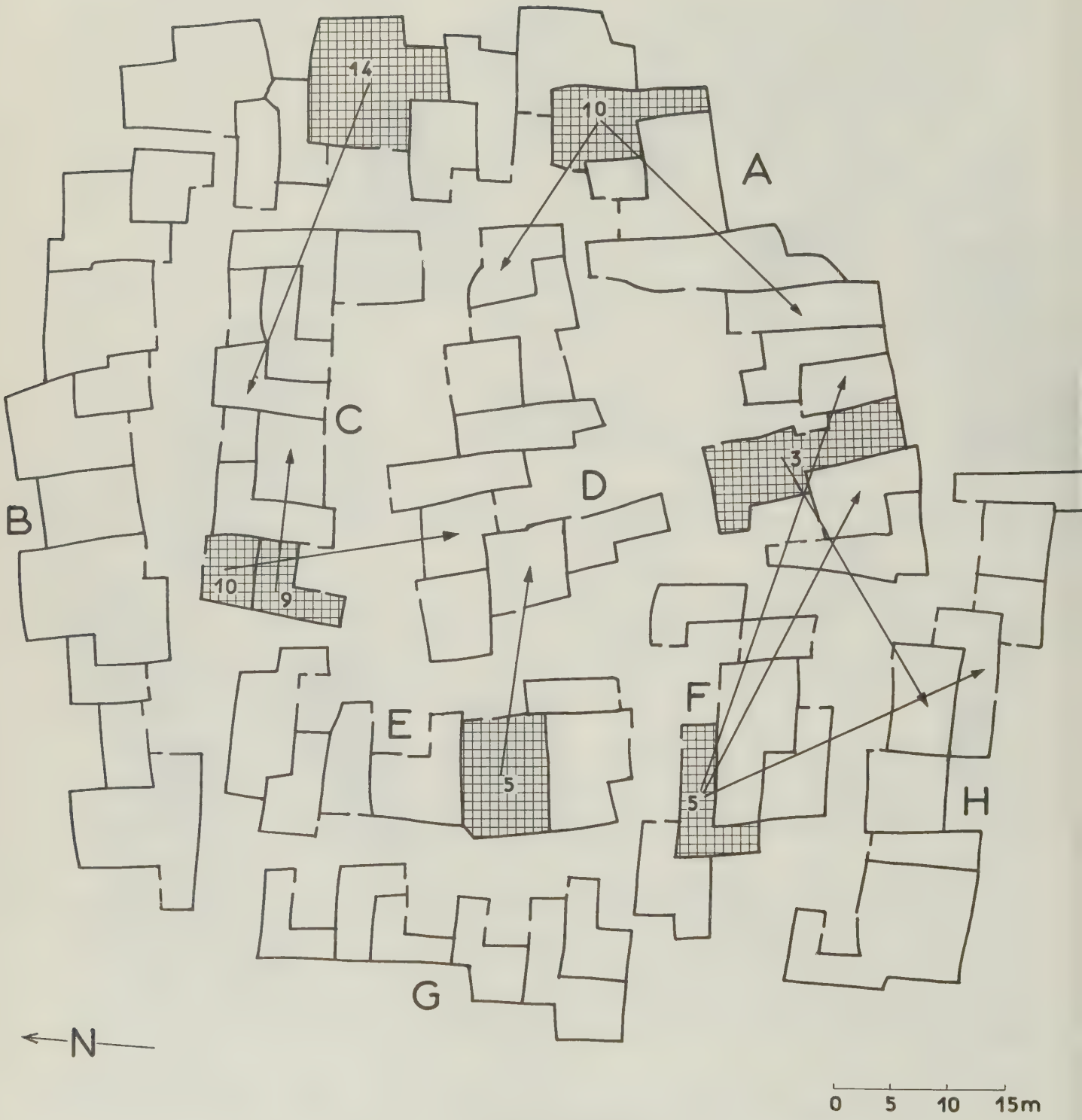


EXPLOITATIONS

- nº1 Kalfa Samaté
- nº2 Nankwa Samaté
- nº3 Kiri Samaté
- nº15 Baouro Samaté
- nº17 Nou Kiénou
- nº19 Malèré Kiénou

fig. 39

VILLAGE DE SABWERA
Habitat des ménages
polygames



Cellule d'habitation de l'époux et de la première épouse

Cellule d'habitation des autres épouses

Cependant, si l'on examine l'appartenance familiale des occupants actuels de ces îlots (1), construits et appropriés au niveau des *maisons*, on s'aperçoit que l'unité de résidence lignagère est loin d'être réalisée. Certes, les grandes lignes de la division primitive de l'habitat villageois en îlots *d'occupation familiale homogène* demeurent visibles, mais cette division semble s'effacer progressivement ; chacun des îlots est habité, aujourd'hui, par des éléments familiaux appartenant à deux au moins des *maisons*. Dans les îlots du centre (A.D.E.), les plus anciennement construits, l'interpénétration des habitats lignagers est totale.

La cause *immédiate* de cette redistribution de l'habitat est aisée à déceler. Lorsque l'une des cellules d'habitation se trouve libre d'occupants (par décès, changement de résidence ou émigration de ceux-ci), quiconque désire l'occuper peut en faire la demande au chef de la *maison* propriétaire de l'îlot : même si le candidat *locataire* n'appartient pas à cette *maison*, sa demande ne peut être rejetée -sous peine de provoquer l'intervention du *conseil des anciens* du village-. Une fois installé dans les lieux, le locataire ne s'en verra jamais expulsé -le chef de *maison* eût-il besoin du logement pour y installer l'un des siens- ; il ne sera exigé de lui que l'entretien de la construction (en particulier la réfection périodique du toit-terrasse). Une telle pratique atteste, à tout le moins, l'indifférence que manifestent les Bwa au maintien de l'unité de résidence des cellules familiales (unité réalisée de facto lors de la construction d'un nouvel habitat villageois). Cette indifférence est sensible, non seulement au niveau des cellules lignagères (lignage mineur, *maison* de type ancien) mais aussi à celui des unités restreintes d'exploitation agricole (2). Il n'est jusqu'au mari polygame qui ne doive, pour rendre visite à ses différentes épouses, parcourir une partie des ruelles du village (3) : l'occasion lui fût-elle offerte d'emménager dans de nouveaux locaux, il n'éprouverait pas le besoin de regrouper dans des cellules d'habitation contiguës, les éléments éparpillés de son propre foyer...

On se saurait appréhender la vie quotidienne d'une communauté villageoise sans avoir toujours présent à l'esprit cet éparpillement de l'habitat familial. Au même titre que l'absence de cours intérieures, il concourt à limiter les échanges au sein des groupes de parenté. Le repli sur soi de ceux-ci est, matériellement, irréalisable. Dans les villages bwa, on vit entre voisins avant de vivre entre parents. L'organisation de l'habitat renvoie en permanence au projet d'intégration communale.

6/ Sur une classification des masques de do

L'institution des masques baigne dans un univers de formes, de significations, de rôles... Quelques indications sont données ici dont le lecteur voudra bien, eu égard à leur brièveté, nous pardonner le parti-pris de schématisation (cette schématisation suggère le nécessaire recours à l'analyse structurale : une telle démarche, cependant, suppose la manipulation d'une masse d'informations dont le recueil et l'interprétation sont à peine ébauchés).

Le tableau ci-dessous propose un premier inventaire des *éléments de signification du système* des masques de *do*.

...

.....

(1) Cf. ci-dessus p. 247, fig. 37 : Village de Sabwéra ; Organisation générale de l'habitat.

(2) Cf. ci-dessus p. 249, fig. 38 : Répartition de l'habitat de quelques exploitations agricoles.

(3) Cf. ci-dessous p. 250, fig. 39 : Habitat des ménages polygames.

TABLEAU XVIII

Inventaire des *éléments de signification* du *système* des masques de *do*.

	Catégorie *nature*	Catégorie *culture*
Domaine	Brousse	Village
Composants	Matières naturelles brutes : - paille de graminées sauvages, - feuilles et écorces prélevées sur des arbres de brousse, - lianes sauvages, ...	Matières *artificielles* (obtenues par le travail de l'homme : techniques d'acquisition) ou matières naturelles travaillées (techniques de transformation) : - fibres de dah tressées et peintes (dah : plante cultivée), - cauris polis et percés, cousus sur des tissus de coton, - bois sculptés et peints, ...
Forme	Abstraite	Figurative
Boisson rituelle	Boissons non fermentées obtenues à partir de fruits de brousse (*eau de fruit* de *gounadier* - Pourpatia birrea - ou de *raisinier* - Lannea microcarpia).	Boissons fermentées (*bières*) obtenues à partir de céréales cultivées (sorgho rouge, mil).
Fonctions	Réintroduction de l'homme dans le cycle de la nature (purification, renouveau, pluie.)	Intégration de l'homme dans la société (initiation, discipline sociale, manifestations et réjouissances communautaires, funérailles..).
Itinéraire	De la brousse vers le village	Du village vers la brousse

Certains masques sont homogènes, tant dans leur composition, leurs fonctions, que dans leur environnement idéologique et *affectif* (du côté nature : *les masques de feuilles* ; du côté culture : *les masques de fibres*). D'autres masques, par contre, combinent, dans tous les domaines cités ci-dessus, les éléments *culturels* et les éléments *naturels* (masques hétérogènes) -ce qui figure bien cette dialectique nature-culture qui est au coeur de la religion de ***do*** (1).

.....

(1) Cf. Capron, op. cité **24**, pp. 128-129.

Planche VI – Masques de ***do*** (cf. pp. 251 - 252)

– Masques de feuilles ***boonukora*** investissant le village lors de la cérémonie annuelle de purification des habitations et des hommes (***ho lopôlo***) (village de Béna)

– Masques de fibres kelela rassemblés pour la cérémonie de clôture d'un cycle initiatique septennal (village de Sabwéra).

7/ L'organisation de la société de do (nomenclature des classes d'âge dans quelques villages bwa)

Le tableau présenté ci-dessous vise à donner, à travers une analyse succincte de la terminologie utilisée dans quelques villages de la région de Solenso, un aperçu sommaire de la complexité de l'organisation des classes d'âge en pays bwa. Cette complexité, qui doit beaucoup à l'esprit particulariste des communautés villageoises, illustre l'importance que les cultivateurs bwa accordent -ou du moins accordaient jusqu'à la montée de l'individualisme économique- à cette forme privilégiée des activités collectives communautaires : celles ayant pour cadre la classe d'âge.

TABLEAU XIX

Nomenclature des classes d'âge dans quelques villages bwa appartenant aux groupes ***pwesya*** (a) ***nahatûsyo*** (b) ***dani*** (c)

a) Enfants non initiés ; premier cycle initiatique

Villages	Enfants non initiés (8 - 12 ans) (e)	Premier cycle initiatique : acquisition des masques de feuilles (d), service actif de *do* (13 - 27 ans) (e)	
Dissankwi	*ba parufɛsya* (f)	*ba paruBa* (h)	*ba parukîâsya* (m)
Toukoro	*ba parufɛsya* (f)	*ba Birimâyara* (i)	*ba Birimâyara kîâsya* (h)
Béna	*ba parufɛ sya* (f)	*ba nyîkâyara* (j)	*ba laayara* (o)
Tié	*ba parufɛsya* (f)	*ba laalêBa* (k)	*ba laalêBa kîâsya* (p)
Daboura	*ba parufɛsya* (f)	*ba paruBa* (h)	
Sabwéra	*ba parufwasye* (g)	*ba doyara veenisye* (l)	*ba doyarûfya* (q)

(a) Dissankwi ; Toukoro ; Béna ; Tié (dialecte de Solenso)

(b) Daboura (dialecte de Sanaba-Bourasso)

(c) Sabwéra (dialecte de Mao)

(d) Les masques de feuilles (*ba boonukora*, B) - *masques de nature* - sont, sur le plan religieux, les plus valorisés ; indispensables à la célébration des rituels de préhivernage, ils réintroduisent l'homme "dans la nature" et assurent "le déroulement régulier des cycles de pluie et de végétation". Cf. J. Capron, op. cité **24** ; pp. 103-112 et ci-dessus pp. 251 - 253.

(e) Les limites d'âge ne sont données qu'à titre indicatif. Les conditions locales -économiques surtout- font que la durée normale du premier et du second cycle initiatiques (quatorze ans, avec un changement de grade au bout de sept ans) peut être prolongée (cas le plus fréquent) ou abrégée. De plus, il s'agit d'âges moyens : chaque classe *d'âge* groupe des sociétaires dont l'âge réel se situe, pour la majorité d'entre eux, en deçà ou au delà de cet âge moyen.

(f) ***ba parufɛsya*** ; ***ba parudaBa fɛsya*** : les cadets (***ba fɛsya***) des enfants ignorants (***ba parudaBa***)

Un bref survol de l'organisation de l'association d'âge villageoise est ici indispensable.

Quelques jours après leur naissance, les enfants sont admis dans l'église de *do* (***ho do yêle twero*** : la dation du nom de ***do***). Pourtant, "ils ne sont pas encore en vie"; "ils n'ont pas reçu la force" (J. Capron, op. cité 24 p. 116). Cette *force*, ils ne l'acquerront que plus tard, par la quête et la maîtrise de la connaissance. Pour l'heure, ils ne sont que des ***burua*** (B ; ***buruwa***, D), des personnes *immatures* (le qualificatif ***buru*** connote la prédominance chez les jeunes enfants - mais aussi chez certains adultes - de la pensée syncrétique : difficulté à différencier et *objectiver* les relations à autrui, incapacité de percevoir *selon* les catégories du *permis* et de l'*interdit*, irresponsabilité...).

Vers sept à huit ans, les enfants sont en âge d'apprendre (***ba daBa a dâ ho kerêniro wuru***) ; le moment est venu de leur *dessiller* les yeux (***ho yia seero*** : la toilette des yeux), de les mettre en état de voir (***mi/mâ***) et de réfléchir (***leeni/leeniâ***) : c'est là le but du rituel de présentation aux masques (cf. J. Capron ; op. cité 24, pp. 116 - 124), rituel au cours duquel les impétrants devront faire le serment, en mâchant quelques feuilles du masque ***boonu kokî*** (B), de ne jamais révéler aux non-initiés le savoir acquis (***hâ bekîâ lohûsâ*** : les traces des vieilles choses (les connaissances *cosmogoniques*).

Débute alors pour les enfants cette quête de la connaissance qui, de prestations communautaires en retraites éducatives, d'offrandes de nourritures communielles en promotions initiatiques, de souffrances physiques en parades orgueilleuses - les conduira jusqu'au seuil de la mort. Trois grandes périodes dans cette quête ; les années d'apprentissage, durant lesquelles les adolescents puis les jeunes adultes ne cesseront de demeurer des *enfants ignorants* (***ba paru(da)Ba***, B. ; ***ba paru (za)wa***, D.) ; les années de maturité, durant lesquelles les hommes de ***do*** (***ba doyara***) représenteront la force vive du village et de l'association d'âge ; les années de sagesse, enfin, durant lesquelles les anciens de ***do*** (***ba donikîâ***, B ; ***ba donigîâ***, D.) accéderont aux plus hautes charges et aux plus grands honneurs.

La période d'apprentissage s'étale sur une vingtaine d'années. De sept à douze ans (limites d'âge moyennes), les enfants ne sont soumis à aucune contrainte éducative ; pas d'aînés pour les encadrer, pas d'autre obligation pour eux que celle d'exercer leur corps et leur esprit... mais aussi pas d'autre *issue* que celle de vivre de plus en plus intensément le besoin d'accéder au monde interdit des adultes... Ce n'est qu'après avoir subi les premières épreuves initiatiques qu'ils seront admis dans l'association d'âge et porteront officiellement le titre de *paruBa*, d'enfants ignorants. Jusqu'à ce jour tant attendu, ils ne sont que des postulants, des cadets (***ba fesya***, B. ; ***ba fwasye***, D.).

(g) ***ba paru fwasye*** ; ***ba paruzawa fwasye*** : les cadets des enfants ignorants (***ba paru(za)wa***, première classe de l'association d'âge, cf. note (l) ci-dessous)

(h) ***ba paruBa*** : les enfants ignorants (cf. note (f) ci-dessus)

(i) ***ba Birimâyara*** : les hommes (***ba yara***) de (qui servent) l'autel ***Birimâ*** (***ho Birimâ*** : autel portatif confié aux promotionnaires de cette classe d'âge lors de leur admission dans l'association d'âge - ***ho Birimâ pwero*** : la *prise* de ***Birimâ***).

(j) ***ba nyîkâyara*** : ***ba nyîkâsâ*** (***feero***) ***yara*** : les hommes chargés du curage (***ho feero***) des puits. Parmi les prestations en travail auxquelles sont astreints les promotionnaires de cette classe d'âge, figure le curage annuel des deux puits sacrés du village.

(k) ***ba laalêBa*** ; ***ba laari lê daBa*** : les enfants (***ba daBa***) qui *cotisent* (***lê/lena***) le tabac (***bu laari***). Les promotionnaires de cette classe d'âge sont astreints à fournir à leurs aînés, l'année de leur admission dans l'association d'âge, des quantités très importantes de tabac.

(l) ***ba doyara veenisye*** : ceux (***ba sye***) qui forment la dernière classe (***bu veeni*** : la fin, l'extrémité) de l'association d'âge (***ba doyara***: les hommes de ***do***)

(m) ***ba parukîâsya*** ; ***ba paruBa kîâsya*** : les aînés (***ba kîâsya***) des enfants ignorants (***ba paruBa***)

(n) ***ba Birimâyara kîâsya*** : les ainés (***ba kîâsya***) des servants de l'autel ***Birimâ*** (***ba Birimâyara*** ; cf. note (i) ci-dessus)

(o) ***ba laayara*** ; ***ba laasâ nyamu twe yara*** : les hommes (***ba yara***) qui transvasent (***twe/twâ***) la bière de mil (***bu nyamu***) dans les jarres (***hâ laasâ***). Lors de leur accession à cette classe d'âge les promotionnaires doivent préparer en abondance la bière de mil destinée aux libations communielles ; cette bière est *mesurée* par les aînés (***ba Bwîniloyara*** ; cf; note (d) p. 258) dans les grandes jarres sacrées (***hâ dolaasâ***) enfermées dans la maison de ***do***.

(p) ***ba laalêBa kîâsya*** : les aînés (***ba kîâsya***) de ceux qui cotisent le tabac (***ba laalêBa*** ; cf. note (k) ci-dessus)

(q) ***ba doyarûfya*** ; ***ba doyara*** (***Benesye***) ***fyasye*** : les cadets (***ba fyasye***) de ceux qui ont été initiés (***ba doyara Benesye*** ; ***ho Bene*** désigne le second cycle iniatique ; cf. note (c) p. 257.)

TABLEAU XIX (suite)

b) Second cycle initiatique - Dignitaires de l'association de *do*

Villages	Second cycle initiatique : acquisition des masques de fibres (a) ; service actif de *do* 27 - 49 ans (b)		Dignitaires de l'association de *do* 50 - 59 ans	+ de 60 ans
Dissankwi	*ba sôdaBa* (c)	*ba sôdaBa kîâsya* (j)	*ba dokâlaa* (o)	*ba dosâsya* (u) *ba nâyooBa* (v)
Toukoro	*ba Bwîniloyara* (d)	*ba Bwîniloyara kîâsya* (k) *ba yarôkîâ* (l)	*ba nâyooBa* (p) *ba Bêburâyara* (q)	*ba dosâya* (u) *ba donikîâ* (u)
Béna	*ba laakôkoBa* (e) *ba laapweBa* (f)	*ba dûkînyuâ-kêBa* (m)	*ba dûnunyuâ-kêBa* (r)	*ba dosâsya* (u)
Tié	*ba sônatyüeBa* (g)	*ba sônanyuuBa* (n)	*ba dûnyuâkêBa* (s)	*ba dûdoBa* (w)
Daboura	*ba doyara* (h)		*ba dokâlaa* (o)	*ba dosâsya* (u)
Sabwéra	*ba doyara Benesye* (i)	*ba doyara* (h)	*ba dokuodigera* (t)	*ba dôBia* (x) *ba donigwîwa* (y) (z)

(a) Chaque village possède, par emprunt, achat, création, ses propres masques de fibres ; si les *formes* sont largement répandues (masques à tête d'animal, masques à tête d'homme, masques à *étages*), du moins les villageois s'efforcent-ils toujours d'apporter, dans la manière de les traiter, une note originale.

Masques de culture, les masques de fibres, en dehors de leurs attributions proprement religieuses, veillent, en certaines circonstances et selon des modalités fixées par la coutume, au respect de l'ordre et des valeurs sociales (ils sont, durant la grande *saison des fêtes* -février à août-, les *gardiens de la paix* du village ; ils surveillent la bonne exécution des travaux communautaires ; enfin, ils interviennent, le cas échéant, dans l'application des sentences prononcées par les différents tribunaux coutumiers).

Eu égard à leur rôle social, les masques de fibres sont rigoureusement *distribués* entre les classes d'âge ; chacune de celles-ci possède les siens propres dont les actions disciplinaires ne peuvent s'exercer que sur les promotionnaires des classes d'âge inférieures. A Toukoro, par exemple, les masques *kopwa* (*wo lanya, wo parako, wo koponu*) sont *l'affaire* des *Bwîniloyara* et *Bwîniloyara kîâsya* , le masque *nyumuni koro*, celle des *dokâlaa* ; enfin le masque *kwenyuma* est réservé au seul *do* (*nyu*) *so* (prêtre de *do*)

(b) Il est extrêmement difficile d'avancer un âge moyen pour la seconde initiation ; les responsables de l'association, outre qu'ils tiennent compte de la maturité sociale des porteurs de masques de feuilles (premier cycle initiatique), s'efforcent de maintenir un certain équilibre numérique entre les différentes classes d'âge (condition d'une répartition équitable des prestations communautaires).

(c) *ba sôdaBa* ; *ba sôna*(*kîkâdoro*)*daBa* : les enfants *(ba daBa)* qui ont préparé (*sôû/sôna*) le gâteau de mil dit *kîkâ.*

Dans la plupart des villages bwa de la région de Solenso (communautés *pwesya* et *nahatûsyo*), la seconde initiation -celle qui marque l'accession des fidèles à la majorité religieuse (leur passage de l'état d'enfants ignorants à celui d'hommes de *do* ; cf. note (f) p. 255) - cette seconde initiation donc, se termine par un repas communiel réunissant, sur la terrasse de la maison de *do*, l'ensemble des classes d'âge (à l'exception de celles des *paruBa* et *paruBa kîâsya*).

Pour ce banquet de remerciement offert à leurs aînés - *ba yara yooniro dodiya* : le repas (de l'association) de *do* (*hâ dôdiya* : les nourritures de *do*) à l'occasion de la promotion (*ho yooniro* ; *yooni/yooniâ* : faire monter) des hommes (*ba yara*) - les nouveaux promus doivent cuisiner eux-mêmes

le gâteau de mil et la sauce de *soumbala*, le gâteau est dit *kikâ* - gâteau improvisé ou mieux gâteau-*minute* - ou encore *kwɛrɛkwɛrɛ* - gâteau de la *paresse* - parcequ'il est préparé selon une recette simplifiée (le mil, grossièrement pilé, n'est pas écrasé ; la cuisson est écourtée...)

A Dissankwi, les promotionnaires de cette classe d'âge - ils partagent avec leurs *pairs* des villages voisins le titre de *sôdaBa* - portent aussi le nom de *nyimilɛra* : ceux qui offrent le *soumbala* (une partie des boules de *soumbala* cotisées en vue de l'organisation du repas communiel de *sortie* d'initiation est offerte aux dignitaires de l'association d'âge.)

(d) *ba Bwîniloyara* : les hommes (*ba yara*) initiés (*ho Bwînilo* - terme dérivé de *Bwîni / Bwîniâ* : faire grandir, accélérer la croissance - désigne la seconde initiation ; cf. note (c) p. 257).

(e) *ba laakôkoBa* ; *ba laasâ kôko daBa* : les enfants *(da daBa)* qui vident (*kôko/kôkwa*) les jarres. Ce sont les promotionnaires de cette classe d'âge qui sont chargés de contrôler le transvasement dans les jarres sacrées entreposées dans la maison de *do* (cf. note (o) p. 256), de la bière de mil préparée, en de multiples occasions, par les *laalêBa kîâsya* (cf. note (p) p. 256). Il arrive que, les cadets ayant commis une faute grave, les *laakôkoBa* les contraignent, alors même que la bière de mil a déjà été transvasée dans les jarres sacrées, de vider celles-ci et d'offrir la bière de mil dans des jarres *profanes* (en rendant publique la faute de leurs cadets - les jarres sacrées sont déposées, vides, devant la maison de *do* - , les *lakôkoBa* provoquent la réunion des instances supérieures de l'association d'âge et la mise en accusation des coupables).

(On signalera ici que l'appellation *enfant* (sing *wo do*, plur *ba daBa* peut être appliquée , dans l'association d'âge, à tous les sociétaires n'appartenant pas au groupe des dignitaires : *ba dokâlaa* et *ba dosâsya* : cf. notes (o) et (u) p. 259).

(f) *ba laapweBa* ; *ba laari pwe daBa* : les enfants (*ba daBa*) qui enlèvent (*pwe/po*) le tabac (*bu laari*) . Autre nom de fonction porté par les *laakôkoBa* (cf. note (e) ci-dessus) ; les promotionnaires de cette classe d'âge sont chargés de percevoir, pour le compte de l'association d'âge, la contribution en tabac exigée des *nyîkâyara* (ou *laalëBa* ; cf. notes (j) et (k) p. 256).

(g) *ba sônatyüeBa* ; *ba sôna tyüe* (*doro*) *daBa* : les enfants (*ba daBa*) qui ont préparé (*sôû / sôna*) une seule fois (*tyüe*) le gâteau de mil (*ho doro*) ; cf. note (c) pp. 257-258. Lors de leur accession au grade supérieur dans la hiérarchie de l'association d'âge, les promotionnaires de cette classe d'âge devront, une nouvelle fois, offrir un repas à leurs aînés.

(h) *ba doyara* : les hommes de *do* (cf. note (f) p. 255 et note (c) pp. 257-258).

(i) *ba doyara Bɛnɛsye* : les hommes de *do* (*ba doyara*) initiés (*Bɛnɛsye* ; *ho Bɛnɛ*, D, désigne la seconde initiation ; cf. notes (c) et (d) pp. 257-258).

(j) *ba sôdaBa kîâsya* : les aînés (*ba kîâsya*) des enfants qui ont préparé le gâteau de mil (*ba sôdaBa* ; cf. note (c) pp. 257-258).

(k) *ba Bwîniloyara kîâsya* : les aînés (*ba kîâsya*) des hommes initiés (*ba Bwîniloyara* ; cf. note (d) ci-dessus)

(l) *ba yarôkîâ* ; *ba yaromu kîâ* : les plus avancés (*kîâ* : vieux) dans l'âge d'homme (*bu yaromu*) ; autre dénomination pour les promotionnaires de la classe d'âge des *Bwîniloyara kîâsya* (cf. note (d) ci-dessus)

(m) *ba dûkînyuâkêBa* ; *ba dodû kînyuâ kêsi daBa* : les enfants (*ba daBa*) qui s'asseoient (*kêsi/kêsia*) sur le seuil (*de kînyuâ* ; *ho kî* : le dehors, *de nyuâ* : la bouche, l'entrée) de la maison de *do* (*de dodû*). La maison de *do* - traduction littérale - désigne, en fait, la salle de cette maison où sont entreposées les hiérophanies les plus représentatives de *do* (cf. fig. 40, p. 241) ; lors des réunions plénières de l'association d'âge, les *dosâsya* (propriétaires de *do* ; cf. note (u) p. 259) se tiennent dans cette salle, très généralement interdite à tous les autres sociétaires.

A Béna, une partie de la terrasse de la maison de *do* s'étant effondrée et le prêtre de *do* (*wo do*(*nyu*)*so* , cf. note (z) p. 259 différant le moment d'en ordonner la réfection à son nom (*en échange de sa vie*), il a fallu procéder, il y a quelques années déjà, à une réorganisation de l'espace couvert encore utilisable ; c'est ainsi que les promotionnaires de la classe d'âge des *sôdaBa kîâsya* (cf. note (j) ci-dessus) ont été autorisés à occuper, lors des réunions de l'association, la

place coutumièrement réservée aux *dokâlaa* (cf. note (o) ci-dessous), d'où le nom de *circonstance* sous lequel sont désignés, provisoirement, les dits promotionnaires.

(n) ***ba sôdanyuuBa*** ; ***ba sôna tyuanyuu*** (***doro***) ***daBa*** : les enfants (***ba daBa***) qui ont préparé (***sôû / sôna***) deux fois (***tyuanyuu***) le gâteau de mil (cf. note (g) p. 258).

(o) ***ba dokâlaa*** : les ***kâlaa*** (de l'association) de ***do***. Est désignée par l'appellation ***kâla*** toute personne chargée, dans un cadre social ou religieux coutumier, de veiller à l'exécution des tâches communautaires, de procéder, en toute équité, aux répartitions de nourritures ou de biens et, plus généralement, de faciliter, par les contacts permanents qu'elle entretient avec l'un et l'autre groupes, les relations entre détenteurs du pouvoir et assujettis ; au sein de l'association d'âge, ces diverses fonctions sont assumées par les promotionnaires de cette classe d'âge. La dénomination ***kâlaa*** est utilisée dans tous les villages bwa de la région de Solenso.

(p) ***ba nâyooBa*** ; ***ba*** (***dodû***) ***nâû yooBa*** : ceux qui montent (***yoo/yooa***) sur la terrasse (***de nââ***) de la maison de ***do*** (***de dodû***). Lors de leur accession à cette classe d'âge, les promotionnaires sont astreints à une retraite éducative de cinq jours (***ho yaaBa***) ; l'enseignement (***ho tiro***, terme dérivé de ***tî/tâ*** : réciter sans erreur) leur est dispensé, sur la terrasse de la maison de ***do***, par les *propriétaires* de ***do*** (***ba dosâsya*** ; cf. note (u) ci-dessous) ; sorte d'initiation à la connaissance profonde (***bu dôBio***), il les prépare à exercer sans retard, si l'occasion vient à s'en présenter (cf. note (z), les fonctions suprêmes (celles, précisément de leurs instructeurs).

(q) ***ba Bêburâyara*** ; ***ba Bêburâ*** (***yoro***) ***yara***: les hommes (***ba yara***) qui ont accompli le rite ***Bɛburâyoro*** ; ce rite qui clôt les cérémonies d'intronisation des promotionnaires de cette classe d'âge, comporte une danse (***ho yoro***) exécutée devant les maisons d'ancêtres de la commune (***ho lo nâsyadûsi***) et sur la piste ceinturant le village (***ho lo Bwakiro wâ***) ; pour l'occasion, les nouveaux promus ont revêtu un ample habit blanc (***ho pêsoroburâ***) qu'ils font flotter autour d'eux (***Bê/Bêna*** : étaler). Cet habit blanc est celui de la vieillesse (***bu nikîmu pêsoro***) mais c'est aussi, sans que cela soit dit, celui de la mort (***ho mwîlo pêsoro*** ; ***ho mwîlo*** : l'inhumation).

(r) ***ba dûnunyuâkêBa*** : ***ba dodû nunyuâ kêsiBa*** : ceux qui s'asseoient (***ba kêsiBa***) à l'entrée (***de nunyuâ***) de la maison de ***do*** ; cf. note (m) pp. 258-259 ; alors que la coutume prévoit qu'ils doivent se tenir sur le seuil de la salle réservée aux ***dosâsya***, les promotionnaires de cette classe d'âge ont été admis à l'intérieur de la salle

(s) ***ba dûnyuâkêBa*** ; ***ba dodû nyuâ kêsiBa*** : ceux qui s'asseoient (***ba kêsiBa***) sur le seuil (***de*** (***kî***)***nyuâ***) de la maison de ***do*** (***de dodû***) ; cf. notes (m) pp. 258-259 et (r) ci-dessus.

(t) ***ba dokuodigera*** : ***ba doyara kuodigera*** : les hommes de ***do*** (***ba doyara***) qui posent la question : "***kuo dige***", "quels sont ceux qui sont en faute". Les promotionnaires de cette classe d'âge sont chargés d'informer les ***dôBia*** (les *pères* de ***do***, cf. notes (x) et (z) p. 260) de toutes les infractions commises par les membres de l'association d'âge ; d'où la *déformation professionnelle* connotée dans le nom sous lequel on les désigne.

(u) ***ba dosâsya*** ; terme très généralement traduit par : les *propriétaires* (***ba nâsya***) de ***do***. Quelques informateurs, cependant donnent la leçon, beaucoup plus *satisfaisante* : ***ho do sâsi nâsya*** : les propriétaires (***ba nâsya***) des filets (***hâ sâsi***, sing ***de sânu***) de ***do*** (***ho do***) ; jeter (***do/doa*** : mettre) ses filets, c'est donner des ordres, exercer un pouvoir ; être à l'aise (***sara*** : être au large) dans les filets, c'est d'obéir spontanément aux ordres, être respectueux des pouvoirs établis ; être pris (***bû/bwî***) dans les filets, c'est enfreindre les ordres, être victime des pouvoirs établis... Les membres de ce groupe dirigeant -son mode de recrutement et ses fonctions seront brièvement évoqués ci-dessous (note (z))- portent généralement le titre de : ***ba donikîâ***, les anciens (***ba nikîâ***) de ***do*** (selon le contexte dans lequel il s'insère, le terme ***nikî*** peut être traduit par ancien -avec une nuance de respect- ou par vieux -avec une nuance d'affection-. Dans une société où la démocratie le dispute à la gérontocratie, il désigne toujours le titulaire d'une charge coutumière obtenue au bénéfice de l'âge).

(v) ***ba nâyooBa*** ; ***ba*** (***dodû***) ***nâû yooBa*** : ceux qui montent sur la terrasse de la maison de ***do*** ; cf. note (p) ci-dessus ; à Dissankwi, l'initiation à la connaissance profonde n'est pas dispensée collectivement, lors de l'accession d'une nouvelle promotion à la classe d'âge des ***dokâlaa***, mais individuellement, lors de l'intronisation de l'impétrant à la charge de ***dosâso*** (cf. note (z) ci-dessous)

(w) ***ba dûdoBa*** ; ***ba dodû doBa*** : ceux qui entrent (***do/dwa***) dans la maison de ***do*** (***de dodû***); cf. notes (m) et (r) pp. 258-259.

(x ***ba dôBia*** ; ***ba doBwari*** : les pères (***ba Bwari***, terme emprunté à la langue bobo) de ***do*** (le recours, dans le domaine religieux ou politique, à la terminologie de parenté, est très fréquent).

(y) ***ba donigwîwa*** ; ***ba donigîâwa*** : les anciens (***ba nigîâwa***) de ***do*** ; cf. note (u) p. 259.

(z) Le groupe des ***dosâsya*** (ou ***donikîâ*** (u) ; ***nâyooBa*** (v) ; ***dûdoBa*** (w) ; ***dôBia*** (x); ***donigwîwa*** (y)) ne constitue pas, à proprement parler, une classe d'âge (c'est par commodité de présentation du découpage hiérarchique de l'association d'âge - ou association de ***do*** - qu'il a été inclus dans le tableau des classes d'âge). La charge-dignité de ***dosâso*** (plus brièvement ***doso***) est héréditaire à l'intérieur d'un nombre plus ou moins étendu de lignages mineurs - ou de *maisons* - de la commune ; elle est détenue, après une ultime formation assurée par les ***dosâya*** en activité - assistés de quelques ***wisisâsya*** : maîtres des jours, devins de l'église de ***do*** ; cf. note (a) p. 231- par le titulaire du commandement du lignage -ou de la *maison*- propriétaire de la charge.

Les ***dosâsya*** se réunissent en conseil consultatif (***ba dosâsya tyaa***) . Au dessus d'eux, au sommet donc de la pyramide hiérarchique de l'association de ***do***, se trouve le ***do (nyu) so***, celui qui est à la tête (de l'association) de ***do*** - à la fois prêtre des autels de ***do*** et responsable, en dernier ressort, de toutes les décisions intéressant la vie de l'association. En pratique, la direction de l'association est, très généralement, collégiale - assurée par le ***doso*** et les ***dosâsya***, eux-mêmes assistés et, dans une certaine mesure, contrôlés, par les ***dokâlaa*** - En théorie, cette direction est *nominale* : pour reprendre la terminologie bwa, ce sont les responsables de l'association (***donyuso*** et ***dosâsya)*** qui jettent les filets de ***do*** (cf. note (u) ci-dessus) ; mais c'est ***do*** lui-même qui *chasse* (impose son pouvoir sur la société villageoise bwa).

*8/ La maison de **do** : Légende, abrégée, du plan de la maison de **do** de Toukoro (1)*

A - Rez de chaussée : ***de dodû*** (la maison de ***do***)

La maison de ***do*** est, tout à la fois, un sanctuaire - où est entreposé le matériel cultuel afférent à la pratique de la religion de ***do*** et où sont célébrés un certain nombre de rituels propitiatoires et initiatiques - et un lieu de réunion - où se tiennent les différents conseils restreints, assemblées générales, agapes communielles... de l'association d'âge. Le rez-de-chaussée est composé de sept salles communiquant entre elles et dont une seule ***(de dûsaa)*** possède une ouverture sur l'exterieur.

1/ ***de dûsaa*** : le vestibule ; salle occupée, lors des réunions plénières de l'association d'âge par les promotionnaires des classes d'âge : ***ba Bwîniloyara*** (entrée de la salle), ***ba Bwîniloyara kîâsya*** (milieu de la salle), ***ba dokâlaa*** (fond de la salle ; seuil - cf. note (s) p. 259 - de la salle de ***do***). Cette salle sert également de chambre à coucher au gardien de la maison de ***do*** (actuellement un frère cadet du ***do(nyu)so***, prêtre de do)

2/ ***ba donikîâ mima lüe*** : la salle (***de lüe*** : le lieu) de réunion ***(ho mimâ)*** des anciens de ***do (ba donikîâ)***. Ainsi dénommée parceque les ***donikîâ (do(nyu)so*** et ***dosâsya)*** s'y donnent rendez-vous *à tout moment* pour s'entretenir, à bâtons rompus ***(ho mimâ*** : conversation privée), des affaires de l'association de ***do***, cette salle sert aussi de cadre aux réunions officielles ***(hâ lɛrosâ)*** du conseil des anciens de ***do (ba donikîâ tyaa)*** . Lors des cérémonies ou festivités réunissant tous les sociétaires, la salle est occupée par ces mêmes ***donikîâ***, assistés de leurs deux *porte-voix* : le chef des forgerons ***(wo kaasinyuso)*** - chargé de répéter, à l'intention de toute l'assistance, les paroles prononcées), à voix basse, par les ***donikîâ (ho tâniro***, la répétition, cf. verbe ***tî/tâ*** : réciter sans se tromper) -, le chef des griots ***(wo kakaanyuso)*** -chargé de tous les récitatifs sacrés ***(ho sɛ̂karo***: la louange) -

Dans la majorité des maisons de ***do*** du pays bwa ***pwesya***, la salle où se tiennent les ***donikîâ***- celle qui fait suite à ***de dûsa*** (1/) - est celle où est déposée l'hiérophanie la plus représentative de ***do*** : le rhombe ; d'où le nom de ***dodû*** ou de ***wâhûdû*** donné à cette salle (cf. ci-dessus 1/). A Toukoro, pour des raisons plus politiques, semble-t-il, que religieuses, les rhombes sont gardés dans l'une des salles les plus reculées de la maison de ***do*** (5/) ; cependant, la salle des ***donikîâ*** porte, officiellement, le nom de ***dodû*** (c'est par commodité que nous avons retenu le nom sous lequel elle est désignée dans la conservation courante).

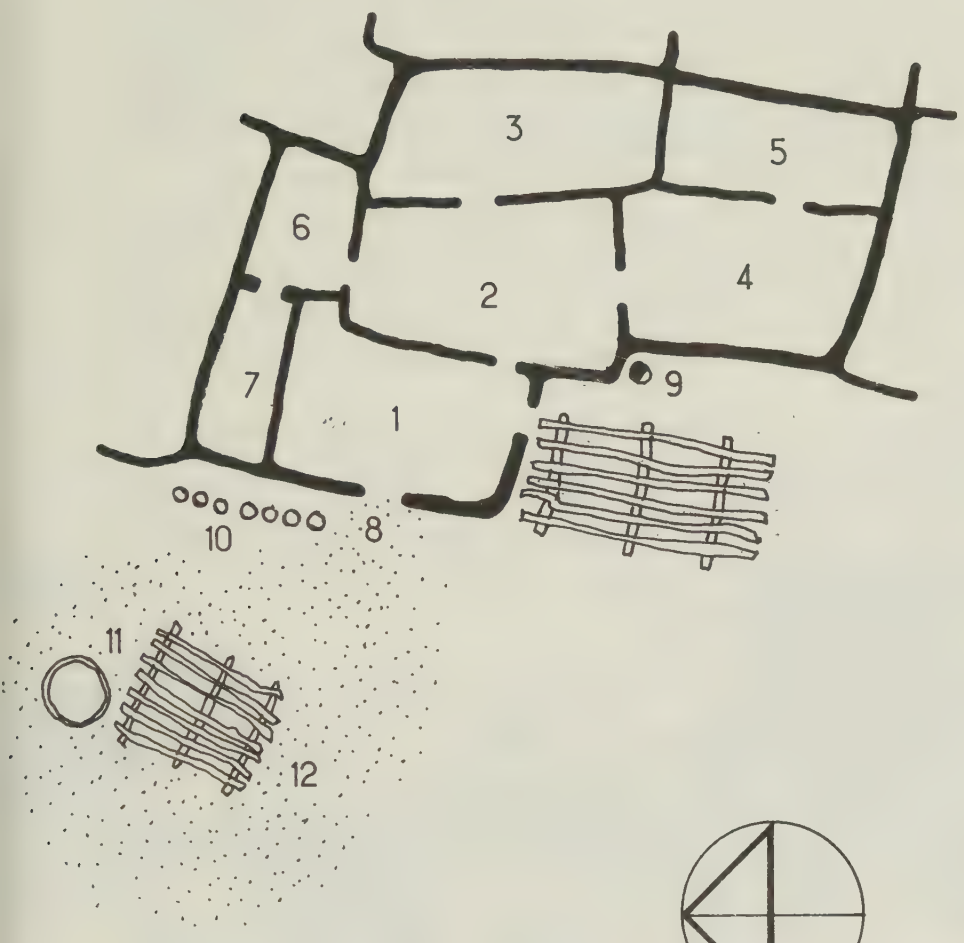
. . . . . .

(1) cf. fig. 40, ci-contre : village de Toukoro. Plan de la maison de ***do***

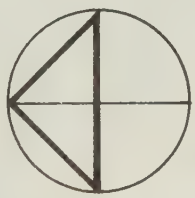
fig 40

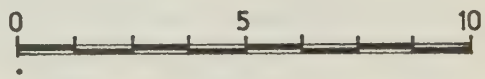
VILLAGE DE TOUKORO PLAN DE LA MAISON DE do

REZ DE CHAUSSEE do dũ

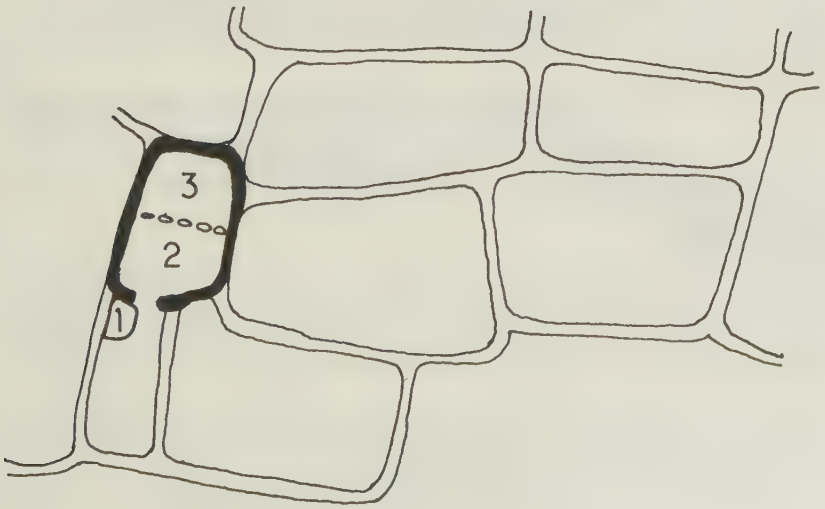


① dũsa
② do nikyã mimã lũe
③ bwaramaba dũ
④ kopwa dũ
⑤ do dũ
⑥ wisisãsya dũ
⑦ nawe do dũ
⑧ do twĩ'ã
⑨ do nãkanu
⑩ kora syã
⑪ lo nyĩnkã
⑫ kora boni nabwo





ETAGE do nãũ



① SORTIE SUR TERRASSE
② birimã dũ
③ nawe do dũ

3/ *ba Bwarama dû* : la maison (salle) de *Bwarama* ; *wo Bwarama* : masque en fibres de *kâlaahwiBii* (Cassita filiformis) porté par les promotionnaires des classes d'âge *ba Bwîniloyara* et *ba Bwîniloyara kîâsya*. Confectionnés quelques semaines après l'arrivée au village des masques de feuilles (fin mars), les *BwaramaBa* sont conservés jusqu'à la clôture de la saison de *do* (fin août) ; entre deux sorties, *ils se reposent* (*funuka*) dans la salle qui leur est réservée au coeur de la maison de *do*.

4/ *wo koponu dû* : la maison (salle) de *koponu* ; *wo koponu* : masque en fibres de dah (Hibiscus subdarifa) porté par les promotionnaires des classes d'âge *ba Bwîniloyara* et *ba Bwîniloyara kîâsya*. Renouvelés tous les septs ans, à l'occasion de l'accession des *Bwîniloyara* au grade de *Bwîniloyara kîâsya*, les *kopwa* (*wo koponu, wo lanya, wo parako* ; cf. note (3) p. 178) disposent, eux aussi, d'un lieu de repos (*de funukani*) dans la maison de *do* ; suspendus à une poutre de la salle durant la saison de *do* - où ils *sortent* presque quotidiennement-, ils sont mis à l'abri, pour toute la durée de la morte-saison, dans de grandes poteries hémisphériques (*hâ pâporosâ*)

5/ *de dodû* : la maison (salle) de *do* ; cf. ci-dessus 2/ ; c'est dans cette salle reculée que sont entreposées les hiérophanies les plus représentatives - et les plus secrètes - de *do* (en particulier, les rhombes et les paquets sacrés) ainsi que le matériel cultuel non public (en particulier, les bâtonnets servant au comput du temps et, semble-t-il à la divination : *hâ wisi hearo wasi* : les tiges (*hâ wasi*) de la mesure (*ho hearo*) des jours (*hâ wisi*). Seuls, le *do (nyu) so* et les membres du conseil *privé* de *do* (*ho do maaBa mimâ* : le conseil des pères - notables du lignage fondateur du village - de *do*) ont accès à cette salle.

6/ *ba wisisâsya dû* : la maison (salle) des propriétaires des jours ; c'est dans cette salle que se réunissent les devins attachés à l'église de *do* (*ba wisisâsya* ; cf. note (a) p. 321). Ces devins, maîtres d'un comput du temps inconnu des gens du commun, agissent à la demande des responsables de l'association de *do*, tant dans le domaine strictement religieux (détermination des dates d'ouverture des *saisons* de *do*, des jours fastes pour la célébration des différents rituels...) que dans le domaine politique (répression des manquements graves à la discipline sociale, surveillance des détenteurs de pouvoirs *coutumiers*) ; peu nombreux les *wisisâsya* conservent le secret de leur titre et de leur fonction.

7/ *ba donawɛ dû* : la maison des *nawɛ* de *do* ; *ba nawɛ*, terme communément traduit par : les *génies* ; ce sont, en fait, des *intermédiaires* agissant pour le compte des *puissances divines* (*do-fini, do, nyununi* ...) et des ancêtres (*ba nâsya*) ; cf. note (5) p. 178. Nous n'avons pu recueillir d'informations précises sur les *représentations* touchant aux *nawɛ* de *do*, non plus que sur le matériel cultuel réuni dans la salle des *nawɛ*.

8/ *do dodwîâ* : l'entrée (de la maison) de *do* ; c'est à proximité de cette entrée que se réunissent les sociétaires des classes d'âge : *ba Birimâyara* et *ba Birimâyara kîâsya* (premier cycle initiatique). Ces sociétaires ne sont pas autorisés à pénétrer dans la maison de *do*.

9/ *ho do nâkanu* : l'échelle de *do* ; échelle *perroquet* permettant d'accéder, de l'extérieur, à la terrasse de la maison de *do*. Le renouvellement annuel de cette échelle fait partie des prestations initiatiques dues par les *Birimâyara*.

10/ *hâ korasyâ* : les *affaires* des masques ; les sept tambours de *do* ; les jours de cérémonie, les tambours sont sortis de la maison de *do* et alignés au pied du pignon Ouest ; les joueurs frappent les tambours en regardant vers l'Est.

11/ *ho lo nyîkâ* : le puits du village (en même temps, *ho do nyîkâ* : le puits de *do*) ; puits de fondation.

12/ *ho do kora naboo* : la place publique (*ho naboo*) des masques de *do* ; *ho do kora booni* : le lieu où les masques de *do rentrent* chez eux (*boo/boû*).

B - Etage : *ho do nâû* (la terrasse de *do*)

De nombreux rituels ont pour cadre la terrasse de la maison de *do* : prise de possession du *Birimâ* par les néophytes (cf. ci-dessous), veillées chantées, sorties des rhombes (mâle et femelle), cérémonies funéraires réservées aux *dosâsya* ... C'est également sur cette terrasse que sont préparés et consommés les mets sacrificiels (repas communiels). Une petite construction a été édifiée sur la terrasse.

1/ Sortie sur terrasse ; elle permet d'atteindre la terrasse de l'intérieur de la maison ; seuls les *dosâsya* et leurs aides sont autorisés à utiliser cet étroit passage.

2/ *ho Birimâ dû* : la maison de *Birimâ* ; *ho Birimâ* est un autel portatif acquis par les *Birimâyara* à l'issue de leur première année d'apprentissage de la langue sacrée.

3/ *ba donawɛ dû* : la maison des *nawɛ* de *do* (cf. ci-dessus 7/), ou encore *ho nâûdo dû* : la maison du *do* de la terrasse, nous ignorons tout de cette *représentation* de *do*.

troisième partie

ORGANISATION DES ACTIVITES ECONOMIQUES

D. PAGES

Chapitre I

L'ORGANISATION FONCIERE
EXEMPLES DE SABWERA ET DISSANKWI

Avant d'aborder la description de l'organisation foncière à Sabwéra et à Dissankwi, il n'est pas inutile de présenter une remarque de portée théorique *générale* ; l'étude des modalités d'utilisation et d'appropriation des terres ne saurait aboutir à la constitution d'un coutumier (1). Sans même évoquer les changements économiques et sociaux récents dont dépendent, dans une certaine mesure, les caractéristiques actuelles de l'aménagement foncier des domaines villageois, il suffit de rappeler ici que cet aménagement -ou, si l'on préfère, cette matérialisation des liens qui attachent, tant l'homme à la terre que les hommes entre eux- réalise un équilibre toujours précaire et provisoire entre de multiples facteurs écologiques, technologiques, démographiques, économiques, sociaux, religieux, historiques, eux-mêmes en perpétuel devenir. Comment s'étonner, dès lors, que chaque communauté villageoise bwa présente, sur le plan de l'organisation foncière, des particularités qui la distinguent, souvent, de ses plus proches voisines.

Derrière la multiplicité des situations foncières existantes, il importe moins de définir des règles que d'observer des attitudes. Si les règles peuvent varier sensiblement, dans l'espace et dans le temps, les attitudes, pour n'être point figées, n'en évoluent pas moins avec beaucoup plus de lenteur ; elles manifestent ce qui, dans une culture, façonne les modalités d'adaptation à une situation nouvelle. Nous essayerons donc, en nous appuyant sur l'examen des structures foncières à Sabwéra et Dissankwi, de dégager les différentes attitudes de la société bwa vis-à-vis des problèmes fonciers, qu'ils soient anciens ou actuels ; ce faisant, nous aurons à définir les tendances récentes et à examiner si les bouleversements socio-économiques liés à la période coloniale menacent les fondements de la *théorie* foncière bwa *traditionnelle*.

L'EXEMPLE DE SABWERA

L'IMMIGRATION, LA RECHERCHE D'UN TERRITOIRE

Nous avons évoqué déjà l'histoire de la fondation de Sabwéra. Lorsque les émigrants de Bougouma, après avoir cultivé, durant quelques années, des terres situées sur le territoire de Périwé, décidèrent de s'installer sur le plateau et d'y fonder une communauté villageoise indépendante, ils

.....

(1) Le danger du juridisme dans l'étude des systèmes fonciers négro-africains a été fort bien analysé par J.L. Boutillier : "Trop souvent, dans le récent et court passé de la colonisation, l'aspect juridique du problème foncier a été mis en avant : cela a donné les nombreux *coutumiers* rédigés entre 1910 et 1930 qui, au risque de figer le fluctuant par essence -la coutume-, ont délibérément ignoré les changements politiques, économiques et sociaux prenant place avant, pendant et après la période coloniale"... "Le premier point... est de mettre de côté tous les concepts et mécanismes juridiques tels qu'ils sont définis, par exemple, par le Code Civil Français". J.L. Boutillier, op. cité 22 ; pp. 6-7.

apprirent que l'emplacement choisi, non plus que les alentours,ne dépendaient de Périwé ; ils étaient inclus dans le territoire d'un village abandonné, Bê, situé au Sud-Est, sur la branche principale de la rivière de Sabwéra (en aval,rivière de Bê). Bê, petit hameau bobo, avait subi de tels revers démographiques que les derniers habitants, au nombre de sept (1), s'étaient réfugiés, plusieurs années auparavant, dans le village bobo de Syankoro. Koétére Samaté, responsable du lignage Samaté, qui avait déjà conduit les pourparlers avec le chef de village de Périwé, se rendit à Syankoro pour solliciter du dernier chef de village de Bê, Tiéré Tibita, l'autorisation de fonder un village sur le territoire de Bê. Tiéré Tibita accorda cette autorisation mais conseilla à son visiteur d'informer de sa décision le chef de canton de Dima, chef nommé par l'administration coloniale (2). Cette démarche accomplie, Koétéré Samaté se rendit auprès du chef de village de Périwé : celui-ci ayant accordé des terrains de culture aux Samaté et aux Kiénou, il était naturel de le tenir au courant de leur projet ; d'autant que, le territoire de Bê jouxtant celui de Périwé, l'établissement de relations de bon voisinage faciliterait les échanges sociaux ultérieurs.

L'ENRACINEMENT SOCIO-RELIGIEUX DE LA COMMUNAUTE VILLAGEOISE

1/ La notion de nyumuni

Il restait à Koétéré Samaté, avant que ses compagnons n'entreprennent l'aménagement du site de Sabwéra et la construction de leurs habitations à effectuer les rituels religieux établissant définitivement le groupe humain sur son nouveau territoire. Et d'abord, il importait d'obtenir la protection de ***nyugunu*** (D) ou ***nyumuni*** (B) (3), autour de qui s'organise une partie des rapports religieux terre-hommes. S'étant rendu sur l'emplacement choisi, Koétéré Samaté prit quelques tiges de ***nyumun*** (graminée sauvage, hiérophanie la plus représentative de ***nyumuni***)(4), les lia ensemble et, les ayant déposées sur une pierre plate, au pied d'un vieux néré, y fit couler le sang d'un poulet ; ce dernier ayant expiré sur le dos, Koétéré sut que ***nyumuni*** acceptait que le groupe humain qu'il représentait, installât ses demeures et ses champs dans cette zone de brousse. A l'emplacement de ce premier sacrifice, fut édifié l'autel sur lequel aujourd'hui encore, le successeur de Koétéré offre les sacrifices à ***nyumuni***.

Il est nécessaire, avant d'aller plus avant dans l'analyse, de donner un aperçu sommaire de la place de ***nyumuni*** dans la construction religieuse bwa, ainsi que de ses caractéristiques les plus apparentes. ***nyumuni*** règne sur la brousse (***ho nyîni***, D) et sur les champs (***hâ gwê***, D) ; quelles que soient les formes diverses des autels qui reçoivent les sacrifices qui lui sont destinés, ***nyumuni*** demeure unique, au même titre que ***dofini*** (Dieu) et ***do*** (5). Offrir un sacrifice à ***nyumuni*** équivaut à

. . . . . .

(1) Tiéré Tibita (bobo) chef de village, son épouse Kanou Konaté (bwa, originaire du village de Samé), leur fille Da Tibita ; Tiéré Tibita (bobo, homonyme du premier), son épouse Kéré Konaté (bwa, originaire du village de Kwakourouma), leurs deux garçons.

(2) Dès le début de la période coloniale, les autorités administratives se montrèrent hostiles à toute modification de l'implantation des villages. Sabwéra est l'un des rares exemples de village bwa de création récente.

(3) Les paysans de Sabwéra utilisent indifféremment les deux variantes dialectales : ***nyugunu*** (D), ***nyumuni*** (B) . Le terme ***nyumuni*** étant le plus répandu dans cette région du pays bwa, nous l'utiliserons dans toute la suite de notre exposé -de préférence au terme ***nyugunu***, d'un usage beaucoup plus localisé-.

Dans la région de Dédougou (dialectes de Massala et de Dédougou) la variante dialectale est ***nyule*** ou ***nyihanu*** . Cf. par ex. J. Crémer (op. cité **29** IV ; p. 4) : "nyule ou nyihanu, terre ou brousse, souvent représentée par une grosse pierre, un affleurement rocheux ; peut avoir aussi un autel en argile".

Chez les Bwa de la République du Mali (dialecte ***dâhâ***, dit de Mandiakuy) deux termes sont utilisés ; le premier, le plus courant, est une variante dialectale de ***nyumuni*** : ***nyiminu*** (cf. R.P. de Rasilly, op. cité **55** ; p. 1 : ***lo we sara'a hâ nyiminu*** ; il fait des offrandes à ***nyiminu***) ; le second : ***tûbeenu, la grande terre,*** semble d'un emploi plus récent (cf. J. Capron, op. cité **24** ; p. 83).

(4) Tantôt Loudetia togoensis, Hubbard ; tantôt Ctenium elegans, Kunth.

(5) Cf. J. Capron, op. cité **24** ; pp. 98-101.

instaurer, pour un espace et une durée déterminés (1), des relations particulières entre *nyumuni* et le groupe humain désireux d'utiliser la brousse (2). Rien de plus significatif, à cet égard, que l'ouverture d'un nouveau champ dans une brousse *vierge* (non cultivée depuis de longues années) ; cette ouverture n'est possible qu'avec l'accord de *nyumuni* (3) : à Sabwéra, pour obtenir cet accord, il suffit de déposer à l'endroit choisi, sur une pierre plate ou au pied d'un arbre, quelques tiges, liées entre elles, de la graminée dite *nyumuni* ; si les tiges demeurent en place, c'est que *nyumuni* accepte l'ouverture du champ ; si, par contre, elles disparaissent, il faudra choisir un autre emplacement (4). Les modalités de consultation de *nyumuni* peuvent varier ; chez les Bwa *dahâsyo* par exemple, la *coutume* veut que l'on s'adresse d'abord aux ancêtres (*ba nâsya*, B) et que l'on leur confie le soin d'entrer en communication avec *nyumuni* (5) ; mais, en tout état de cause, il serait dangereux pour le cultivateur de négliger cette précaution rituelle.

La *nature* des liens qui, *à travers nyumuni*, unissent la terre à l'homme s'éclaire si l'on considère l'existence, dans la pensée religieuse des intéressés, d'une catégorie *associant* la fertilité (terre) et la fécondité (homme) (6). En offrant un sacrifice à *nyumuni* avant le début des travaux agricoles, le paysan bwa entend obtenir, d'une part, de bonnes récoltes et une protection efficace contre tous les dangers qui le guettent en brousse (maladies, morsures de serpents, destruction des récoltes par les animaux sauvages, etc.), d'autre part, une nombreuse descendance. Le projet poursuivi

. . . . . .

(1) D'où les différents types de sacrifices offerts à *nyumuni* : sacrifices annuels pour la réussite des cultures de brousse, sacrifices d'ouverture d'un nouveau champ, sacrifices de *fondation* couvrant la durée de l'occupation du sol par le groupe humain...

(2) Plusieurs cultivateurs de Dissankwi et de Toukoro nous ont donné, du terme *nyumuni*, la leçon suivante : *nyunu* (B, brousse), *munu* (B, *dette*, dans son acception religieuse).

(3) Cf. H. Labouret, op. cité **43** ; p. 80. "Il y a, en effet, des endroits mauvais, hantés par des dieux farouches qui tuent les audacieux, venant les troubler sur leur domaine. C'est ce qui explique la mort des cultivateurs successifs qui ont osé porter une houe sacrilège sur un sol vierge. Il faut donc déterminer d'abord, par une première épreuve, si l'endroit choisi est favorable".

(4) L'un des informateurs de J. Crémer, rendant compte des précautions rituelles préalables à l'ouverture d'un nouveau champ, décrit une démarche tout à fait similaire à celle que nous avons observée souvent à Sabwéra (cf. J. Crémer, op. cité **29**, III ; pp. 84-85, texte Fodé, VII, 153). H. Labouret résume ainsi cette démarche : "Après sacrifice aux ancêtres, un charme est déposé dans le futur débroussé ; on place, sur la calebasse qui le contient, trois pailles coupées. Cette opération est un moyen d'entrer en communication avec les puissances occultes, s'il y en a. Les victimes immolées aux ancêtres ont rendu celles-ci favorables ; ils serviront d'intermédiaires avec les dieux encore inconnus, possesseurs du sol. Ceux-ci seront impressionnés par le charme, et répondront à la question posée par les feuilles coupées : peut-on nettoyer la place et arracher l'herbe ? Si les brins ont disparu, c'est qu'une puissance irritée les enleva ; il est alors imprudent d'insister, de commencer le nettoyage du sol..."

Nous avons cité ce texte pour souligner à quel point la démarche religieuse la plus courante, la plus *intelligible* aussi, tant par son environnement conceptuel, que par la nature du matériel cultuel utilisé, peut apparaître, décrite de l'extérieur -à l'aide d'expressions aussi ambiguës et éloignées de la pensée des intéressés que celles de "puissances occultes", de "dieux encore inconnus", de "charme"...- pleine de zones d'ombre et d'irrationalité.

(5) Cf. J. Crémer, op. cité **29** III :
a) Texte Fodé, VII, 153, pp. 84-85.
b) Texte Zamani, II, 86, pp. 86-88.

Concernant les précautions rituelles à observer avant le défrichement d'un nouveau champ, les informateurs de J. Crémer donnent des renseignements intéressants -qu'ils ne nous est pas possible d'analyser ici- sur l'intervention des forgerons (texte Bwaza, XV, 245, pp. 85-86) et des devins (texte Lékui, I, 44, pp. 88-91).

(6) Nous ne pouvons, dans cet exposé consacré à l'organisation foncière, développer ce thème, essentiellement religieux. Contentons-nous d'indiquer que l'existence de la catégorie *fertilité - fécondité* se révèle à l'audition de toutes les formules rituelles utilisées lors des sacrifices à *nyumuni*... C'est également à cette catégorie que doivent être rapportés un certain nombre d'interdits, tel, pour n'en citer qu'un, celui des querelles inter-sexes sur les lieux de culture (cf. J. Crémer, op. cité **29** III ; p. 85, texte Lékui, I, 44 : "Au moment des semailles, si un mari et sa femme se disputent et s'insultent, et que l'homme frappe sa compagne dans le champ, vite, il attrape une poule pour lui, une pintade pour sa femme et s'en va les immoler à Nyule").

lors de l'installation d'un groupe humain sur un territoire ne relevant pas déjà d'un autel ***nyumuni*** (1), est tout à fait comparable : le pacte que scelle, entre ***nyumuni*** et le groupe humain, le sacrifice initial, n'est pas seulement un pacte agricole, il est un pacte de vie. En sorte que le ***nyumuniso*** (celui qui a la charge de l'autel de ***nyumuni*** apparaît, avant tout, un médiateur : il intervient entre le groupe humain établi sur un espace délimité et la terre nourricière et fécondante (2) ; le pouvoir qu'il détient n'est pas fondé sur une relation de sujétion -celle qui lie un chef investi d'une certaine autorité et les individus ou les groupes auxquels s'étend cette autorité- mais sur une relation de médiation -celle qui, par l'intermédiaire du sacrifice, assure à un groupe humain la nourriture dont il vit et les enfants grâce auxquels il se perpétue-

En établissant des relations particulières avec ***nyumuni***, Koétéré Samaté entend engager l'avenir : il sollicite ***nyumuni*** -non pas à titre individuel, mais au nom de tous les membres du groupe immigrant : les vivants mais aussi les morts et les enfants à naître (3)- de garantir que l'échange établi à l'occasion du premier sacrifice se perpétuera dans le temps ; autrement dit, que l'exploitation continue de l'espace de brousse *touché* par le sacrifice, tout autant que l'expansion démographique des familles, permettront la fixation du groupe, son enracinement.

L'insertion dans le temps, un temps proprement *biologique*, des relations particulières établies entre ***nyumuni*** et le groupe humain ayant choisi de s'établir sur un espace de brousse libre (ou libéré par les anciens occupants) fonde ce qui peut apparaître un droit d'appropriation sur la terre (4), mais qui est, plus profondément, un privilège -accordé par ***nyumuni***- de médiation biologique. Afin de ne pas alourdir notre analyse, nous le dénommerons : droit de médiation sur la terre ou plus simplement droit de type ***nyumuni*** (5).

L'insertion dans un contexte social précis du droit de médiation sur la terre, s'accompagne, nous le verrons, d'un changement de perspective que traduit la substitution, à la notion de ***nyumuni***, de celle de ***tû*** (D ; ***kûkû***, B). Cela ne saurait surprendre : le type d'organisation foncière adopté par un groupe humain, que son système religieux privilégie ou non la catégorie *fertilité-fécondité*, dépend, en fin de compte, de son système agraire et de son organisation économique, sociale et politique : du moins, la *valorisation* de cette catégorie contribue-t-elle à colorer d'une manière particulière tout ce qui touche aux problèmes fonciers ; si l'on préfère, elle est à l'origine d'attitudes qui, par delà le contenu précis de la règlementation foncière, déterminent les modalités, parfois déroutantes, selon lesquelles cette réglementation est appliquée. Méconnaître, sur ce point, la primauté de la valeur sur le droit serait se condamner à un juridisme dont l'échec à rendre compte des systèmes fonciers négro-africains a été souligné.

. . . . . .

(1) ***nyumuni hâni*** (B) ; ***hâ*** : donner (acception religieuse) ; ***ni*** : emplacement ; emplacement où l'on offre (des sacrifices) à ***nyumuni***.

(2) Cf. pp. 55-57, l'analyse que nous avons présentée du *pouvoir sur la terre* en pays gourounsi.

(3) Cette référence au groupe social, tant dans sa composition actuelle que dans sa durée (passé et avenir), implique qu'au niveau de ***nyumuni*** religieux et social sont déjà étroitement imbriqués.

(4) Il eût été *commode* de parler ici de *droit du premier occupant*, ou encore de *droit éminent sur la terre*. Mais cette terminologie, couramment utilisée dans les études de droit foncier négro-africain, *traduit* des représentations si distinctes les unes des autres que l'on peut se demander si elle ne cèle pas, en fin de compte, l'ignorance dans laquelle on se trouve des fondements et de la nature véritables du droit considéré. La tâche de l'ethnologue est ici de cerner, avec le maximum de précision et le minimum d'expressions juridiques *approchées*, la signification profonde -telle qu'elle est pensée et vécue par les intéressés- d'une réalité dont la richesse opératoire décourage toute tentative de *codification* immédiate. Aux juristes de s'efforcer -si tant est que la nature du droit négro-africain le permette- de forger, à partir de telles descriptions, un vocabulaire adapté à son objet et non transposé de codes juridiques étrangers à l'Afrique.

(5) L'utilisation d'un terme juridique -en l'occurrence celui de droit- peut apparaître, compte tenu du caractère *pré-juridique* de la notion de ***nyumuni***, quelque peu abusive ; elle se justifie cependant dans la mesure où le privilège de médiation biologique qui émane de ***nyumuni***, quelle que soit sa nature profonde, ne demeure pas figé en deçà de la construction foncière proprement dite : il est l'objet, nous le verrons, d'une manipulation proprement sociale et politique.

Un exemple prend sa place ici. Le pacte qui lie ***nyumuni*** aux hommes est un pacte de vie. Dès lors, l'exercice du droit qui naît du contrat passé entre ***nyumuni*** et un groupe humain, quelle que soit la forme qu'il revêt lors de son insertion dans le contexte social, est inséparable de la réussite démographique du groupe : cette réussite est conditionnée par la croissance naturelle des familles, mais aussi par l'assimilation progressive d'éléments venus de l'extérieur ; c'est pourquoi le groupe ne saurait refuser la terre aux nouveaux venus : ceux-ci, en s'intégrant, d'une manière ou d'une autre, au groupe, contribuent à son épanouissement démographique et à son rayonnement social. Aussi bien, la possession par un groupe humain, d'un patrimoine foncier étendu ne répond-il pas à un besoin de capitalisation foncière : certes, la mise en valeur d'une partie de ce patrimoine assure la "permanence et la subsistance du groupe" (1), mais l'abandon, sous des formes diverses, d'une partie des droits d'usage sur ce patrimoine contribue, parallèlement à son enracinement foncier, à l'enracinement social du groupe.

En pratique, comme le remarque J. L. Boutillier, "tout se passe comme s'il existait un droit naturel à la terre, le droit qu'a chaque homme, qu'il appartienne à la communauté villageoise ou qu'il en soit étranger, de se voir attribuer assez de terre pour, par son travail, assurer sa subsistance et celle de son groupe familial" (2). Ajoutons seulement que l'exercice de ce droit suppose, de la part de l'intéressé, une *bonne volonté* sociale dont la manifestation extrême, dans le cas d'un étranger, est l'acceptation de son intégration complète au groupe lui ayant procuré les terrains de culture.

Une autre conséquence découle de la *perception* de *l'équivalence* fertilité-fécondité : lorsque le groupe périclite (le cas de la communauté villageoise de Bê en fournit une illustration) il ne cherche pas à sauvegarder, à tout prix, ses droits fonciers. Il faudrait analyser ici cette catégorie si importante du système de vie et de pensée bwa : l'échec. Le Bwa "aime la force, la vie" (3). De même que "l'on se moque des stériles, des impuissants" (3), de même, l'on est sans pitié pour celui *qui a gâté* une famille ou un village (4). Il en résulte, pour celui qui échoue, une attitude de renoncement qui, dans certains cas, peut aller jusqu'au suicide. Pour reprendre l'exemple de Bê, l'échec démographique de ce village est celui de la vie, le plus irrémédiable pour un Bwa ; parallèlement, il est celui du pacte qui liait le village à ***nyumuni*** et garantissait, à la fois, la fertilité de la terre et la fécondité des femmes. La substitution, sur un territoire donné -les limites territoriales de Bê deviendront celles de Sabwéra- d'un groupe humain à un autre, est facilitée, sinon commandée, par l'échec, patent, du premier groupe ; dans cette perspective, l'immigration des derniers habitants de Bê à Syankoro est moins déterminante que la régression démographique qui l'a précédée. Le chef du village de Bê accepte, non seulement qu'un autre groupe s'installe sur le territoire du village, mais encore qu'il instaure avec ***nyumuni*** des liens qui effacent ceux que lui-même entretenait avec cette puissance. Le suicide social que constitue cette aliénation de la terre des ancêtres, pour rare qu'il soit, n'en éclaire pas moins deux aspects très importants de la pensée foncière bwa : les droits fonciers, quels qu'ils soient, ne peuvent être une entrave à la mise en valeur, à l'humanisation, de la terre ; ces mêmes droits fonciers ne se perpétuent (*inaliénabilité* de la terre) que dans la mesure où le groupe social lui-même maintient son potentiel démographique.

2/ La notion de tû

Première phase de l'enracinement des lignages Samaté et Kiénou sur l'ancien territoire de Bê, le sacrifice à ***nyumuni*** sera suivi d'autres gestes rituels dont la portée apparaît clairement : au delà

. . . . . .

(1) J. L. Boutillier, op. cité **22** ; p. 13.

(2) J. L. Boutillier, op. cité **22** ; p. 14.

(3) J. Gallais, op. cité **33** ; p. 341-342.

(4) La conscience d'une régression démographique pensée comme irréversible entraîne, dans de nombreux villages bwa de la vallée moyenne de la Volta Noire, une sorte de renoncement biologique et culturel qui s'apparente à un *suicide sociologique* (attitude fataliste vis-à-vis des problèmes posés par une dénatalité croissante, abandon *concerté* du système de valeurs communautaires ancien, soumission à un ordre social et religieux étranger).

de cette promesse de vie que constitue le pacte avec ***nyumuni***, il s'agit de fonder le village, autrement dit de transformer le groupe social immigrant en communauté (1). Parallèlement, une étape nouvelle sera franchie dans la mise en place des droits fonciers afférents à l'ancien territoire de Bê : Koétéré Samaté, en tant que chef de village (***o loso***), deviendra chef de terre (***o tûso***, D).

Seule, une analyse serrée des modalités du passage de la notion de ***nyumuni*** à celle de ***tû***, permet de résoudre le problème, généralement mal posé, du fondement des droits fonciers coutumiers. Disons d'emblée qu'il serait vain de décrire ce passage comme celui du religieux au social. Nous avons tenté de montrer qu'au niveau de ***nyumuni***, religieux et social étaient étroitement imbriqués ; ils le seront pareillement au niveau de ***tû***.

Le recours aux notions de ***tû*** et de ***tûso*** (celui qui a la charge de ***tû***) procède d'une *spécification*, d'une part de la personnalité juridique du groupe possédant, collectivement, un droit de type ***nyumuni*** sur un espace de brousse déterminé, d'autre part des modalités pratiques d'exercice de ce droit. En d'autres termes, il permet d'aménager, en fonction de nécessités agraires, sociales, politiques, le droit de médiation sur la terre reconnu au groupe entretenant, en vue de l'utilisation de cette terre, des relations particulières avec ***nyumuni***. Seule, l'analyse de cas particuliers permet de saisir la portée *pratique* de cette démarche, en d'autres termes d'en fonder la *nécessité*.

Dans le cas de Sabwéra, eu égard à la composition particulière du groupe d'immigrants (2), le droit de médiation sur la terre que fonde le premier sacrifice à ***nyumuni*** est propriété collective de deux lignages mineurs (3) : les lignages Samaté et Kiénou ; le partage d'un droit foncier crée déjà, entre eux, une certaine solidarité de fait ; celle-ci cependant, à résonnance beaucoup plus agraire et religieuse que sociale, demeure précaire. Par contre, les rituels de fondation accomplis par Koétéré Samaté, au nom des deux lignages, vont instaurer entre eux, pour une longue durée (4), des rapports sociaux d'un type nouveau.

Désormais les deux lignages sont intégrés dans un *ensemble organique* : la communauté villageoise. En posant la *tête* du village (***ho lonyu (hû)*** autel de fondation), Koétéré Samaté consacre le désir des lignages Samaté et Kiénou de vivre ensemble sur l'ancien territoire de Bê ; désormais le village de Sabwéra est né : il possède une personnalité juridique (***ho lo*** : le village) et une assise territoriale (***ho lotû***, D, la terre du village). Cette apparition de la notion de ***tû*** au moment même

. . . . . .

(1) Il n'est pas possible d'analyser en détail, dans le cadre de cette étude, l'ensemble des rituels de fondation. Cette question sera reprise dans le volume consacré à l'organisation villageoise bwa.

(2) Le plus souvent, les immigrants appartiennent à un seul lignage.

(3) Analysant la notion de ***nyumuni***, nous avons insisté sur le fait que l'instauration de relations particulières avec ***nyumuni*** précédait, en quelque sorte, la démarche socio-juridique ; aussi bien n'avons-nous pas cherché, dans le cas du premier sacrifice à ***nyumuni*** effectué sur l'ancien territoire de Bê, à préciser la composition sociologique du groupe d'immigrants responsables de ce sacrifice, donc de l'instauration de relations nouvelles avec ***nyumuni***. La substitution à l'appellation, volontairement imprécise, de groupe d'immigrants ou plus simplement encore de groupe humain, de celle de lignage, au contenu sociologique extrêmement précis, mérite un bref commentaire. L'*équivalence reconnue* entre la fertilité de la terre et la fécondité des femmes, tout autant que le projet humain qui en découle (obtenir *conjointement* de bonnes récoltes et de nombreux enfants) fondent l'insertion de ces relations dans une durée proprement *biologique* ; la nature même de cette durée rend compte de la transmission de ce que nous avons nommé le droit de médiation sur la terre ou droit de type ***nyumuni***. En théorie, ce droit appartient aux descendants, en ligne masculine, de l'ancêtre ou du groupe d'ancêtres (pouvant appartenir à plusieurs lignages distincts) ayant les premiers établi des relations particulières avec *nyumuni* : il apparaît donc lié à une division de la société fondée sur des liens de descendance (lignage patrilinéaire), non sur des liens économiques (unité d'exploitation agricole, *maison*) ou politiques (communauté villageoise). Que, sur le plan pratique, ce schéma initial se trouve perpétuellement dépassé, en fonction précisément d'impératifs socio-politiques (indépendance et cohésion interne des communautés villageoises) ou économiques (dans le cas de pression démographique sur le terroir, sécurité agraire des unités économiques membres de la communauté villageoise), rend d'autant plus nécessaire l'utilisation d'un vocabulaire approprié à la situation juridique (ou pré-juridique) initiale.

(4) Correspondant à la durée d'existence de la communauté villageoise. A la notion d'un temps proprement *biologique* -contenue dans la catégorie fécondité-fertilité- se substitue celle d'un temps *sociologique*.

où s'effectue la mise en place de cette unité sociologique privilégiée que constitue la communauté villageoise, est significative ; à un premier niveau, elle éclaire les différents aspects de l'environnement religieux de ***tû***.

nyumuni, représenté par la *végétation*, apparaît, en quelque sorte, extérieur par rapport à la terre-matière (1) ; il en symbolise l'aspect utilitaire le plus immédiat : les récoltes, les enfants. Au moment où s'ouvre la perspective d'un *enracinement* de l'homme, tant sur le plan géographique que sur le plan social, ou, si l'on préfère, d'une insertion dans un cadre et une durée proprement sociologiques des relations qui l'unissent à la terre, c'est un aspect nouveau de cette dernière que privilégie la démarche religieuse : la terre en tant que support et matière de l'habitat humain -tant celui des vivants que celui des morts-. Au projet d'une utilisation non plus superficielle, au sens étymologique du mot, mais profonde du sol, correspond tout naturellement dans la pensée bwa -nous pourrions presque dire le vocabulaire bwa- la mise en place d'une *définition* nouvelle de la terre (2). Rien de plus significatif, à cet égard, que l'environnement cultuel de ***tû***. A l'inverse de ***nyumuni***, ***tû*** ne possède pas d'autels construits : *originellement*, les sacrifices se font directement sur le sol (3). Aussi bien, le fil conducteur de la pensée religieuse et foncière bwa est à rechercher, au niveau de ***tû***, dans le choix des emplacements propres à recevoir les sacrifices qui lui sont offerts. A Sabwéra, les sacrifices à ***tû*** se font sur la *tête du village (ho lonyuhû)* ; à Dissankwi, à même le sol, dans la maison des ancêtres du village (***ba lonâsya dû***, B) ; dans les villages où le territoire communal a été partagé entre les différentes *maisons*, où, par conséquent, chaque chef de *maison* est ***tûso***, sur l'autel des ancêtres de la *maison*. Dans les trois cas, c'est la personnalité juridique du groupe possesseur *collectif* du droit d'appropriation de type ***tû*** qui détermine l'emplacement des sacrifices.

L'insertion dans un cadre et une durée sociologiques des relations qui unissent l'homme et la terre s'accompagne d'un changement dans la théorie du *pouvoir* foncier : celui-ci n'est plus fondé sur une relation de médiation, comme c'était le cas au niveau de ***nyumuni*** mais sur une relation d'autorité : celle qui lie les membres du groupe (communauté villageoise, lignage, *maison)* possédant collectivement un droit de type ***tû*** sur la terre, au chef qui les commande ; celui-ci est ***tûso***, non pas en tant que sacrificateur -cette fonction apparaît seconde-, mais en tant que *chef* du groupe. Le passage d'un droit de médiation à un droit d'autorité rend compte -alors même qu'il n'y a pas remise

. . . . . .

(1) Ce que symbolise le choix d'une graminée sauvage comme hiérophanie la plus représentative de ***nyumuni***.

(2) Dans l'étude qu'il a consacrée au régime foncier bwa dans la subdivision de Tominian, le R.P. de Rasilly enregistre, sans en produire de *justification*, l'existence de deux notions se rapportant à la terre : nyiminou (***nyiminu*** , M, ***nyumuni*** B), toû (***tû***, M, ***kûkû***, B). Bien que l'analyse proposée soit purement descriptive, nous la reproduisons ci-dessous : elle confirme, implicitement, l'interprétation que nous avons avancée des deux notions.

"Lorsqu'un chef de famille (***zûso***) désire s'installer dans un terrain nouveau pour s'y fixer définitivement ou y avoir seulement un village de culture, il commence par faire les sacrifices ; ***lo we saraa hâ nyiminu***, "il fait des sacrifices à Dieu", pour savoir si l'endroit est propice, s'il aura la santé pour mener à bien ses cultures, si la récolte sera bonne... Il choisit un endroit sur le chemin, ou sur le champ prévu, ou décapite une termitière ; il place à cet endroit quelques fragments de branches de ***tyô'o*** et verse du ***sɛɛnɛ*** (farine de mil et de fonio délayée dans de l'eau avec un peu de piment), puis immole une poule noire ou une chèvre noire. Parfois, il se contente de mettre une bande d'étoffe à un arbre (a).

Si personne ne cultive ou ne revendique le terrain, qui se trouve loin d'un village, il n'a rien à demander à personne ; il fixe les limites de son champ, puis le défriche : ***lo fâ tyêmê***, coupant les arbres et arbustes à soixante cm de haut et les brûlant (de novembre à mars) ; il devient alors le *possesseur* du terrain défriché, ***mwâ naso*** ou ***tû naso***, et on ne pourra plus le lui contester ; il est le premier occupant du terrain.

S'ils sont plusieurs à fonder ensemble un village, ils se répartissent le terrain avoisinant en zones de culture englobant toutes les terres cultivables dans un rayon parfois assez vaste du village". (R.P. de Rasilly, op. cité 55 ; p. 1).

(a) Cette bande d'étoffe, qui figure la couverture blanche dans laquelle, lors de l'inhumation, est enveloppé le corps du défunt, attire l'attention de ***nyumuni*** sur le projet de défrichement du cultivateur (destruction des arbres) ; la même bande est utilisée lors des funérailles rituelles faites aux arbres sacrées (cf. par ex. J. Crémer, op. cité 29, III ; p. 89, texte Lékui, I, 44).

(3) Le support *construit*, lorsqu'il existe, n'est pas lié directement à ***tû***.

en cause du principe d'appropriation collective de la terre- du comportement différent du ***nyumuniso*** et du ***tûso***. Le ***nyumuniso*** ne saurait refuser à l'un des membres du groupe (1) qu'il *représente*, le droit d'utilisation du patrimoine foncier pour la mise en valeur duquel il entretient des relations avec ***nyumuni***, non plus que le bénéfice d'une intercession sacrificielle auprès de celui-ci ; le ***tûso***, par contre, dès lors que la cohésion ou l'unité du groupe qu'il *commande* se trouvent menacées du fait de l'un des membres du groupe (1), peut user, contre ce dernier, des prérogatives attachées à sa fonction de ***tûso*** : refus d'attribution de terres (2), sacrifice à ***tû*** contre le délinquant.

Ainsi se révèle, au niveau de ***tû***, un effort pour préciser, mieux pour concrétiser, dans un contexte social donné, les rapports entre la terre et l'homme. Tout se passe comme si la *progression* de ***nyumuni*** à ***tû*** était celle d'un droit naturel -avec tout ce qu'il comporte de brut et d'informel- à un droit social -avec tout ce qu'il comporte d'empirique et de contingent- ; d'un côté, ce qui inspire la pensée foncière bwa ; de l'autre, ce qui organise le système foncier bwa (3). De l'un à l'autre, pas de solution de continuité, mais un dialogue permanent, une remise en cause toujours possible des formules pratiques retenues (4).

L'ORGANISATION FONCIERE

1/ Le territoire communal

Quelle est, à Sabwéra, la formule foncière retenue au moment de la création du village ? En reconnaissant à Koétéré Samaté, déjà ***nyumuniso***, la qualité de ***tûso***, les lignages Samaté et Kiénou optent pour une appropriation communale de l'ancien territoire de Bê ; celui-ci devient la propriété indivise de la collectivité villageoise.

Une première remarque, d'ordre général, trouve sa place à ce niveau de l'analyse de l'organisation foncière à Sabwéra. La société bwa est une société de type villageois. En d'autres termes, "le village est le centre de l'organisation de l'espace" (5). Quels que soient leur proximité du village, leur degré d'aménagement, leur vocation culturale, leur type d'appropriation..., les différentes parties qui composent cet espace jouissent d'une caractéristique commune : les membres de la communauté villageoise possèdent sur elles, collectivement, des droits de souveraineté et de mise en valeur (6) qui leur sont reconnus, globalement, par les villages riverains (7). Les droits de mise en

.....

(1) Que celui-ci agisse en son nom personnel ou en tant que représentant de l'une des cellules constitutives du groupe.

(2) Ainsi du refus d'un chef de *maison* d'accorder des terres à l'un des travailleurs de la *maison* désireux d'acquérir son indépendance économique (menace contre l'unité socio-économique de la *maison*.).

(3) D'un côté, ce qui n'est encore que projet et promesse, de l'autre, ce qui est défini et dénommé.

(4) L'existence de ce dialogue est le trait le plus distinctif de la pratique foncière bwa et de son aptitude à résoudre, en fonction d'impératifs sociologiques souvent contradictoires, les différents cas d'espèce qui peuvent se présenter à elle. La bipolarité de l'appropriation de la terre, en multipliant le nombre de combinaisons foncières possibles, donc la marge de choix offerte à chaque communauté villageoise, fait que l'organisation foncière bwa n'apparaît jamais une construction rigide et uniforme. C'est à ce niveau, nous semble-t-il, que se conçoit le mieux la nécessité, en quelque sorte dialectique, de la dissociation des deux aspects complémentaires des liens qui unissent l'homme à la terre : d'une part l'aspect permanent, quasi biologique (notion de ***nyumuni***). d'autre part l'aspect occasionel, plus proprement sociologique (notion de ***tû***).

(5) J. Gallais, op. cité **79** ; p. 128.

(6) Cf. Labouret, op. cité **45** ; p. 80 : "... la brousse est libre, quoique le territoire de chaque village soit très nettement délimité, que l'usage du sol et des cours d'eau y soit réservé, de la manière la plus stricte, aux habitants du groupe, autorisés et qualifiés par le prêtre de la terre. Nul ne peut bâtir, cultiver, sur un emplacement étranger, s'il n'en a reçu la permission de ce personnage, s'il n'est présenté par lui aux puissances occultes".

(7) J. Gallais, op. cité **79** ; p. 139 : "Le village devient le centre d'une surface précise sur laquelle le groupe a certains droits traditionnels excluant ceux de toute autre communauté".

valeur peuvent être, ou non, partagés entre les différentes cellules sociales (lignages) ou économiques (*maisons*) composant la communauté villageoise ; il n'en demeure pas moins que le village , dès lors qu'il dispose de tous les attributs qui le définissent comme tel, possède un territoire, c'est-à-dire un espace géographique délimité qui, à un niveau qui peut être différent selon le degré d'intégration des cellules composant le village, mais qui englobe toujours les relations avec l'extérieur, relève d'un pouvoir communal exercé par le chef de village et le conseil des anciens (1). Si l'on songe que le village est l'unité politique organisée la plus large que connaisse la société bwa, que "les villages sont indépendants les uns des autres, même des plus voisins, d'une indépendance farouche qui, pour les moindres motifs, les plus futiles, leur met les armes à la main" (2), on conçoit mieux l'importance, pour la communauté villageoise, de la possession d'un territoire *autonome* sur lequel elle puisse exercer une souveraineté sans partage (3). Nous entrons là dans le domaine du politique, sur lequel nous ne pouvons nous étendre. Notons seulement les conséquences foncières immédiates, au niveau des relations avec l'extérieur, de l'existence d'un territoire communal.

Le chef de village,qu'il agisse en qualité de chef de terre (*o lotûso*, D) ou simplement de chef politique *(o loso)* est garant de l'intégrité du territoire communal. Quel que soit le type d'appropriation foncière qui prévaut à l'intérieur de ce territoire, il représente, vis-à-vis de l'extérieur, la communauté villageoise définie comme corps politique constitué. Il intervient dans toutes les querelles foncières, dès lors qu'elles opposent un habitant du village à un *étranger* , c'est-à-dire à un habitant d'un village voisin.

Ainsi, dans les villages où le droit d'appropriation de type *tû* a été partagé entre les différentes *maisons* (4), un chef de *maïson* ne peut exciper de sa qualité de *tûso* pour conduire seul les négocia-

. . . . . .

(1) P. Guébhard, dont nous ne dirons jamais assez combien son analyse de la société bwa nous paraît, à un demi-siècle d'écart, riche de notations pertinentes, insiste à plusieurs reprises sur l'appropriation communale du territoire villageois. Cf., par exemple, P. Guébhard, op. cité **35** ; p. 133 : "Le droit de propriété collective ne subsiste plus qu'en ce qui concerne le régime foncier dont le chef de village est l'unique propriétaire" ; p. 140 : "La terre appartient aux ancêtres et par suite en commun au village, dont le chef est le seul régisseur"... "... le principe reste toujours celui du domaine collectif, sans que le temps puisse lui apporter la moindre atténuation, pas plus que la continuité de l'occupation"... "Par village, il n'y a de propriétaire foncier que le chef de village ; les chefs de case (*maison*) sont usufruitiers d'un fonds commun inaliénable".

Bien qu'il n'en ait pas donné une formulation claire, P. Guébhard semble avoir pris conscience de l'impossibilité de fonder cette appropriation collective du territoire communal sur les seuls critères de l'aménagement agro-foncier. Examinant le cas des villages où les droits d'usage sur le *terroir* communal ont été partagés entre les différentes cellules composant la communauté, il écrit : "Il existe, dans certains villages (Sanaba, Daboura), des appropriations anciennes et quelques fois récentes qui subsistent d'année en année, accordant telle partie du territoire commun à telle famille ; mais le principe reste quand même celui de la propriété collective" (P. Guébhard, op. cité **35** ; p. 140). "Dans certains gros villages, certaines soukalas (*maisons*) importantes cultivent toujours les mêmes endroits parce que le chef serait impuissant à faire respecter sa décision si, par hasard, il voulait changer le lieu des cultures. Mais c'est là une dérogation de fait et le principe reste toujours celui du domaine collectif..." (ibidem p. 140).

Sans aborder, à ce niveau de l'analyse, le problème du partage, entre les cellules composant la communauté villageoise, du *terroir* communal, il importe de remarquer que les contradictions relevées par P. Guébhard s'effacent d'elles-mêmes si l'on considère que l'unité du *territoire* communal est pensée par les Bwa, indépendamment de toute préoccupation agro-foncière, comme une nécessité politique ; aussi bien les prérogatives du pouvoir communal, quels que soient les arrangements internes imposés, dans certains villages, par la tendance des chefs de *maison* " à individualiser, dans le sens de leur collectivité, la part de la richesse générale qu'ils détiennent" (P. Guébhard, op. cité **35** ; p. 132), ces prérogatives donc, prévalent-elles toujours sur celles des *maisons* pour tout ce qui touche aux relations de la communauté villageoise avec l'extérieur.

(2) P. Guébhard, op. cité **35** ; p. 129.

(3) L'une des conséquences de cette donnée politique fondamentale sera discutée ci-dessous : elle concerne l'impossibilité, pour les Bwa, de concevoir une appropriation foncière de type proprement lignager. Il y a incompatibilité entre le maintien de la souveraineté du village sur son territoire et la possession par un lignage multicommunautaire (dont les différents segments, ou lignages mineurs, appartiennent à plusieurs communautés villageoises) d'un droit d'usage inconditionnel sur une portion de ce territoire.

(4) Ce qui est le cas dans certains villages bwa de la République du Mali (groupes bwa septentrionaux).
Cf. R.P. de Rasilly, op. cité **55** ; p. 2. L'auteur cite le dicton : *lo nizûso a li tûnaso* ; celui qui est chef de *maison* est chef de terre.

tions portant sur un différend foncier l'opposant à son homologue d'un village voisin ; encore moins jouit-il du droit de cession, à un membre d'une communauté villageoise riveraine, d'une portion, même inexploitée, de son domaine. Dans l'un et l'autre cas, ce qui est en cause est moins la défense des intérêts agraires de la communauté villageoise -rien n'est plus éloigné de la pensée *économique* bwa que la notion d'épargne foncière- que l'affirmation de sa personnalité politique. Lorsqu'un étranger, sans en avoir sollicité l'autorisation, ouvre un champ sur une portion du territoire communal, il y a, à proprement parler, violation de la souveraineté du village : la communauté se doit de réagir collectivement ; de même, dans le cas où un chef de *maison* abandonne à des étrangers, fussent-ils bwa, la part du patrimoine foncier commun que lui a confiée, en sa qualité de *citoyen*, la communauté villageoise, celle-ci est amenée, tout naturellement, à considérer cet acte comme une atteinte portée à son intégrité territoriale et, partant, politique.

Dans une autre perspective, un chef de *maison* possédant un droit d'appropriation de type ***tû*** sur une portion du territoire communal, ne peut, sans l'accord préalable du conseil de village, attribuer des terrains de culture à un étranger désireux de se fixer dans le village ; l'installation du nouveau venu intéresse, en fait, toute la communauté villageoise ; non que celle-ci soit une communauté fermée ; bien au contraire, un apport démographique extérieur, dans la mesure où il manifeste et renforce la vitalité du groupe, est toujours souhaitable ; mais un tel dénouement n'est possible que dans la mesure où le nouveau venu, non seulement se plie aux règlements intérieurs de la commune, mais encore participe activement à la vie du village ; les facilités d'installation offertes à l'étranger -parmi lesquelles l'attribution libérale de terrains de culture- ont pour contrepartie sa soumission à un processus d'intégration qui fera de lui, à terme, un membre de plein droit de la communauté ; celle-ci est seule juge de ses aptitudes à devenir un bon citoyen et des modalités pratiques de son intégration au groupe. Aussi bien, l'intéressé doit-il se sentir redevable à la communauté villageoise toute entière, et non à telle ou telle cellule sociale, de l'accueil favorable réservé à sa demande d'installation et d'attribution de terres.

2/ Aménagement socio-agraire de l'espace et droit foncier

L'existence d'un territoire communal -condition de l'autonomie des villages- s'explique aisément par la place privilégiée accordée, dans le système politique bwa, à la communauté villageoise. Par contre, l'organisation foncière du territoire communal (1) propre à telle ou telle communauté ne peut être saisie que par référence à un grand nombre de facteurs de nature très différente.

Parmi ces facteurs, l'un des plus déterminants et des plus constants est très intimement lié au paysage agraire. De même que "l'aspect religieux de la terre ne peut-être considéré de façon complètement distincte de son aspect matérialisé, utilitaire" (2), de même l'aspect juridique de l'appropriation foncière ne peut-être dissocié de son aspect technique.

Quels que soient les traits particuliers que lui imposent, localement, les conditions écologiques, démographiques (densité), historiques, sociales..., le paysage agraire bwa n'en présente pas moins une certaine homogénéité. Il peut être rangé dans ce type de paysage organisé, selon l'expression utilisée par les géographes, *en auréoles concentriques* (3). La plupart des terroirs villageois présentent la même zonation : à partir du centre, uniquement occupé par les habitations, se rencontre une première auréole, ceinture étroite (quelques dizaines de mètres au plus) de jardins abondamment fumés, soigneusement entretenus ; lui succède une auréole de champs permanents "offrant le plus souvent une végétation sélectionnée d'arbres utiles" (4) ; cette zone où, durant toute la saison sèche,

.....

(1) Ou, si l'on préfère, la règlementation foncière fixant les modalités d'appropriation et d'utilisation du territoire communal par les différentes cellules sociales composant la communauté villageoise.

(2) J.L. Boutillier, op. cité **22** ; p. 12.

(3) G. Sautter, op. cité **80** ; p. 26.

(4) Tantôt des balanzans (Acacia albida), tantôt des arbres fruitiers : karité (Butyrospermum parkii), néré (Parkia biglobosa), tamarinier (Tamaris indica), raisinier (Lannea microcarpia).

stationne le petit bétail et que viennent enrichir des apports, plus ou moins importants et fréquents, de fumure animale ou ménagère, présente, d'un village à l'autre, une profondeur extrêmement variable, allant d'une centaine de mètres à plus d'un kilomètre. Au delà du parc, commence la brousse, zone de culture itinérante sur brûlis ; l'emprise de l'homme y est moins visible : encore que les vastes champs de brousse, aux contours géométriques, au sol soigneusement défriché, attestent de l'importance que le cultivateur bwa accorde à la culture *extensive*.

Ce schéma d'ensemble correspond à une approche très limitée du paysage agraire bwa ; il ne doit pas celer la complexité des problèmes d'utilisation de l'espace. A Sabwéra, par exemple, il n'existe que deux auréoles : les champs de village (***hâ fiowa***, D), les champs de brousse (***hâ gwê*** D) ; à Dissankwi, par contre, la zonation est plus complexe : aux deux auréoles centrales anciennes -***hâ bôni*** (B, les jardins) ; ***hâ gilfya*** (B, les champs de village)- succède, sans solution de continuité, une troisième auréole, récente, de champs permanents : ***hâ keseBwaa*** (B, les champs de coton). Il ne faut donc retenir de ce schéma que ce qui intéresse directement l'analyse de l'aménagement foncier : l'opposition entre la couronne de jardins et de champs permanents qui entoure le village (aire *péri-villageoise d'occupation continue du sol*) et le reste du terroir communal, où les jachères l'emportent largement, en superficie, sur les champs cultivés (*aire d'occupation clairsemée du sol*) (1).

Le terroir communal, "espace dont une communauté agricole, définie par des liens de résidence, tire l'essentiel de sa subsistance" (2), englobe les deux aires de culture. Cependant, tant pour sacrifier à la commodité d'expression, que pour bien marquer l'individualisation spatiale, agraire, foncière, religieuse des deux aires, nous adopterons, dans la suite de notre exposé, de préférence à de longues périphrases, les expressions *terroir de village* (aire péri-villageoise d'occupation continue du sol) et *terroir de brousse* (aire d'occupation clairsemée du sol) (3).

La tenure foncière, tout autant que les droits d'usage, varient selon que la terre est comprise dans le terroir de brousse ou dans le terroir de village, une différenciation secondaire -plus pratique, semble-t-il, que juridique- pouvant intervenir, à l'intérieur du terroir de village, selon que la terre appartient à la zone de jardins ou à la zone de champs permanents (4). Globalement, la situation foncière qui prédomine est la suivante : le terroir de village -où droits d'appropriation (5) et droits

. . . . . .

(1) Les expressions *aire d'occupation continue du sol* et *aire d'occupation clairsemée du sol* sont empruntées à G. Rémy. (Cf. G. Rémy, Yobri, Etude géographique du terroir d'un village gourmantché de Haute-Volta, Paris, 1964, 215 pages dactylographiées).

(2) G. Sautter, op. cité **80** ; p. 26.

(3) Sur un plan strictement agraire, le terroir de brousse -défini comme l'aire d'occupation clairsemée du sol- n'englobe que les champs actuellement en culture, les jachères non encore reconstituées, les réserves de terre susceptibles d'être mises en valeur immédiatement, sans modification du système agraire en place. En sont donc exclues les terres *incultes*, ou plus généralement non cultivées de mémoire d'homme (ce peut être à cause de l'éloignement du village), les terres fertiles que le niveau technique atteint par l'agriculture considérée ne permet pas de mettre en valeur (zones inondables par exemple, ou encore bas-fonds marécageux), les zones de brousse à vocation particulière (réserves de végétation arborée exploitées pour couvrir les besoins en combustible, lieux sacrés interdits à la culture...)

Sur le plan foncier, par contre, le terroir de brousse, dans les deux villages-témoins de Sabwéra et Dissankwi, englobe l'ensemble des terres communales situées au delà de l'aire péri-villageoise d'occupation continue du sol (terroir de village) : dans ces deux villages, en effet, la manipulation socio-politique des droits fonciers l'emporte, au niveau du terroir de brousse, sur leur manipulation proprement agraire : aussi bien, le statut foncier d'une terre de brousse ne dépend aucunement de ses aptitudes culturales. Il n'en est pas de même dans certaines communautés villageoises où la rareté des terres exploitables, ou encore leur vocation culturale bien différenciée, apparaissent des facteurs déterminants de la mise en place des droits d'appropriation et d'usage sur le terroir de brousse.

(4) Après avoir décrit un certain nombre de terroirs à auréoles concentriques, G. Sautter écrit : "L'opposition des trois zones, agronomiquement différenciées, se représente sur le statut foncier de la terre, sur la façon dont les hommes s'en répartissent la possession et l'usage". G. Sautter, op. cité **80** ; p. 29.

(5) Le terme doit être pris dans son acceptation la plus neutre ; il connote simplement le recours des intéressés à la locution substantive ***nâso*** (***naaniso*** : celui qui a sous sa dépendance, le *propriétaire* ; cf. note (3) p. 226). Cette locution se retrouve dans les deux dénominations : ***wo nyumuni (nâ)so*** : le *propriétaire* de (l'autel) ***nyumuni*** ; ***wo tû(nâ)so*** : le *propriétaire* de (l'autel) ***tû***.

d'usage tendent à se confondre (1)- est réparti entre les cellules sociales les plus anciennement installées dans le village ; le terroir de brousse -lequel peut être, ou non, partagé entre ces mêmes cellules sociales- est ouvert à tous les agriculteurs : droits d'appropriation et droits d'usage sont disjoints, ces derniers étant libéralement accordés, tant aux ressortissants du village, qu'aux "groupes d'immigrés plus ou moins récemment agrégés à la communauté" (2).

Une parenthèse nous paraît ici nécessaire. L'existence de terroirs à auréoles concentriques pose un problème d'ordre agraire que G. Sautter (3) définit ainsi : si "l'aménagement cohérent..., de l'espace exploité" est "la réponse logique à une nécessité d'ordre agronomique", quelle est la "nature" exacte de cette "nécessité" ? Sans préjuger des éléments de réponse que peut apporter, à cette question, l'examen des structures agraires à Dissankwi et à Sabwéra, il importe de remarquer, dès maintenant, que l'importance que les Bwa attachent à la possession d'une portion du terroir de village ne répond pas uniquement à des préoccupations d'ordre agraire. Le village et ses environs immédiats sont le centre privilégié de l'organisation socio-religieuse de l'espace : là, avant même d'ouvrir des champs, les hommes ont *planté* leurs demeures et leurs autels ; là seulement, ils vivent dans la sécurité que procure la proximité de la communauté et des *puissances* protectrices (4). S'éloigner du

. . . . . .

(1) Autrement dit, où -par suite de la rareté des terres, des conditions techniques particulières de leur exploitation, enfin de leur insertion dans un espace socio-religieux privilégié- l'attribution d'un titre foncier sur une parcelle équivaut à la reconnaissance d'un droit exclusif de mise en valeur sur cette parcelle.

(2) G. Sautter, op. cité **80** ; p. 29.

(3) G. Sautter, op. cité **80** ; p. 30.

(4) On ne peut manquer d'évoquer ici l'organisation spatio-religieuse des champs de brousse : chaque champ -il représente, mythiquement, l'emplacement où l'arche de *do* toucha le sol (cf. J. Capron, op. cité **24** ; p. 107-108)- est orienté selon un axe partant de la brousse et rejoignant le village ; sur cet axe, les manipulations du sacré qu'impliquent la prise de possession de la terre par l'homme et sa mise en valeur, se distribuent entre deux pôles complémentaires, matérialisés par des autels naturels ou construits.

Le pôle le plus éloigné, topographiquement, du village -le plus proche par conséquent de la brousse vierge- est désigné par l'expression : ***le gwâ nyuhû*** (D., la tête du champ) ou encore : ***ho nyîni nyuhû*** (D., la tête de la brousse). Il est figuré sur le terrain par l'une des nombreuses hiérophanies de ***nyumuni*** : autel construit (***de nyumuni sâkwa***, B : les cailloux de ***nyumuni*** ; ***de nyumuni tobeû***, B : le *canari* de ***nyumuni...***) ; accident du sol (***de dôBwe nyu***, B : la tête de la butte ; cf. J. Crémer, op. cité **29**, III ; p. 88-91, texte Lekui, I, 44). C'est à l'emplacement de la *tête de la brousse* que sont déposées les tiges de ***nyumuni*** (précaution rituelle précédant le défrichement du champ), ainsi que toutes les offrandes et prémices destinées à ***nyumuni***.

Le pôle le plus proche du village apparaît, dans la nomenclature des lieux sacrés, sous différentes appellations dont la plus courante est celle de ***ho sôBo nyuhû*** (D, *la tête de la houe*) ; cette appellation est à rapprocher de celle de ***ho sôBonyuhû ni*** (D, *les gens qui sont tête de la houe*) qui désigne le groupe des travailleurs de la *maison*. Ce pôle représente, avec évidence, le projet humain de domestication de la nature : lorsqu'il est figuré sur le terrain, il apparaît sous forme de fragments d'outils usagés, représentant tout à la fois les activités masculines (manche de houe) et les activités féminines (pilon). Laissons la parole à H. Labouret (op. cité **43** ; p. 81) : "... on est frappé par la prise de possession effective du sol qu'opère le cultivateur. Il taille un pilon à mil, l'appointe, l'emporte dans le champ et l'enfonce dans la terre, comme le chef de village enfonça le Sopé (***ho lonyuhû*** : *la tête du village*), pour affirmer son droit, et créer l'autel des sacrifices futurs" ; l'un des informateurs de J. Crémer (op. cité **29** ; III, texte Zamani II - 86, p. 87) déclare : "Lorsque le manche d'une houe ou d'une hache se brise en travaillant, on vient le poser sur le piquet (*la tête de la houe*) ; de même, on agit encore ainsi pour les poteries et les ustensiles cassés dans la brousse". Ajoutons que c'est à l'emplacement de ***sôBo nyûhû*** que se réunissent les travailleurs pour le repas et la pose de midi que se tiennent les vieux de la maison (***ba dûnikîâ*** Ɓ, ***wo dûkâla***, B) chargés de la surveillance des travaux agricoles, que se font, lors des grands travaux collectifs, les libations de bière de mil destinées aux ancêtres...

L'axe joignant la brousse au village, ***nyini nyuhû*** à ***sôBo nyûhû*** est également celui qu'empruntent les cultivateurs au travail : toutes les tâches agricoles : défrichement, houage, semailles, sarclage, récolte, se font le dos tourné à la brousse ; les cultivateurs avancent en direction du village, vers un univers humanisé, domestiqué.

L'un des informateurs de J. Crémer (op. cité **29**, III ; texte Zamani, II, 86) résume, mieux que nous ne saurions le faire, cette trop brève analyse de l'organisation spatio-religieuse des champs de brousse et des travaux agricoles : "Notre culture se fait en marchant vers le village ; le piquet (***ho sôBo nyuhû***, D) se met au point le plus rapproché des maisons, la tête du champ est de l'autre côté".

Planche VII – Les différents champs

– Jardin protégé par une clôture en tiges de mil : culture de maïs (terroir de village de Bin)
– Champ de village sous parc à balanzan : billons préparés pour la culture du coton (terroir de village de Dissankwi)
– Champ de bas-fond : buttes préparées pour le repiquage des boutures d'igname (terroir de brousse de Sabwéra)
– Champ de brousse en cours de défrichement (terroir de brousse de Dissankwi)

village, c'est entrer dans un monde naturel dont toutes les *forces* n'ont pas été maîtrisées, dont toute hostilité n'est pas exclue. Rien n'est plus significatif, à cet égard, que le traitement religieux différent dont bénéficient, lors des sacrifices agraires annuels, le terroir de brousse et le terroir de village. A ***nyumuni*** incombe la protection des champs situés dans le terroir de brousse, à ***tû*** celle des champs inclus dans le terroir de village. L'opposition, déjà notée, est évidente, entre une terre vierge, pleine de virtualités mais où tout est encore *projet et promesse* et une terre organisée, humanisée où le souhait humain d'enracinement est devenu réalité.

L'opposition est la même sur le plan social. De même que, lors de la fondation d'un village, le premier sacrifice à ***nyumuni*** manifeste le projet des immigrants de construire la communauté villageoise, de même l'attribution à des nouveaux venus de terrains de culture relevant de ***nyumuni*** (terroir de brousse) *répond* au souhait des *arrivants* de s'intégrer à la communauté villageoise. Dès lors que cette intégration est réalisée -il y faut parfois plusieurs générations- le droit de posséder des terres relevant de ***tû*** (terroir de village) est reconnu à ceux qui sont devenus des membres de plein droit de la communauté. Qu'il s'agisse de fonder une communauté villageoise ou d'intégrer à une communauté déjà existante des éléments nouveaux, la démarche est la même. Le passage de ***nyumuni*** à ***tû*** -pour les immigrés, du droit de cultiver sur le terroir de brousse au droit de cultiver sur le terroir de village- est celui du projet à sa réalisation. Dès lors, ce qui peut apparaître comme un privilège agraire, est, plus profondément, la conséquence d'une disparité dans le statut socio-religieux des membres de la communauté. Cette disparité est généralement provisoire : *traditionnellement,* il n'est guère d'exemple qu'une famille installée depuis deux ou trois générations dans le village -et dont la réussite démographique garantit l'audience et la promotion sociales- n'obtienne, en fin de compte, un droit d'usage puis d'appropriation sur une portion du terroir de village. Il en est de même de la notion de privilège agraire que de celle d'épargne foncière : elles sont incompatibles avec le parti pris d'égalitarisme de la société bwa. La terre ne divise pas, elle unit. (1).

3/ Le terroir de village (aire péri-villageoise d'occupation continue du sol)

Les traits d'agriculture de front pionnier qui caractérisent la mise en valeur du plateau gréseux méridional, la qualité médiocre des terres qui entourent les habitations (2), expliquent que la zonation en auréoles concentriques soit moins complexe à Sabwéra que dans la plupart des villages bwa. Le terroir de village comprend une seule zone (***hâ fiowa***, D) où se mêlent jardins et champs permanents ou semi-permanents. Cette zone que bordent, à l'Ouest, le marigot de Sabwéra, à l'Est, des affleurements rocheux, au Sud et au Nord, deux bas-fonds marécageux en hivernage, couvre une superficie de 9,5 ha environ, soit 0,36 % du territoire communal ; en année normale (3), 3 ha environ, soit 32 % des superficies disponibles, sont effectivement ensemencées dans cette zone sous-utilisée.

Le terroir de village est partagé entre les trois *maisons* : Samaté I, Samaté II, Kiénou. Un premier partage avait été effectué, dès la fondation du hameau, entre les deux seules unités économiques existant à cette époque : *maison* Samaté et *maison* Kiénou ; lors du fractionnement de la *maison* Samaté -sous la pression d'une croissance démographique naturelle et selon des modalités prévues par la coutume- un second partage, effectué à l'amiable, avait permis d'attribuer à la nouvelle unité économique (*maison* Samaté II) la part du patrimoine foncier commun à laquelle elle pouvait prétendre.

.....

(1) La naissance et la multiplication, à l'intérieur d'une communauté villageoise, de querelles foncières ne sont, le plus souvent, que le symptôme d'une crise sociale dont l'origine est à chercher ailleurs que dans l'inadéquation de la répartition des terres entre les exploitants : ainsi des antagonismes fonciers qui opposent parfois néophytes catholiques et tenants de la tradition religieuse.

(2) Terres blanches : ***tûfozo*** (D) ; elles ne produisent que si elles sont régulièrement et abondamment fumées.

(3) Durant la saison agricole 1963, une dizaine de parcelles seulement (au total 0,55 ha) furent cultivées sur le terroir de village.

Chaque *maison* jouit d'un droit d'appropriation, de type ***tû*** (1), sur la portion du territoire de village qui lui a été attribuée ; cependant, si elle dispose librement des droits d'usage qui découlent de cette appropriation -en particulier s'il lui est loisible de les céder, en tout ou en partie, à des tiers- elle ne peut aliéner ses droits d'appropriation sans l'accord du chef de village et de l'assemblée des anciens ; parallèlement, elle ne possède aucun droit religieux sur son domaine de village : seul le chef de village, en sa qualité de ***lotûso*** (D), peut offrir des sacrifices pour la réussite des cultures qui y sont pratiquées. Il existe donc, au niveau du terroir de village, un certain équilibre entre les droits cédés aux différentes *maisons* et les droits conservés par la communauté villageoise. Ce qui apparaît en filigrane des dispositions juridiques qui établissent cet équilibre, c'est une certaine conception, qui s'applique ici au domaine foncier, du type d'engagement contractuel devant régir les relations entre les *maisons* et la communauté villageoise. Le partage du terroir de village entre les différentes *maisons*, aussi bien que l'exercice en commun du droit d'aliénation -celle-ci ne pouvant intervenir que par accord réciproque des deux parties- est bien dans la logique d'une *pensée* politique qui s'efforce de concilier, au niveau des institutions comme à celui des idéaux collectifs, le libre arbitre -donc la relative autonomie- des *maisons* et leur nécessaire intégration dans la communauté villageoise. La possession d'un patrimoine foncier sur lequel le chef de village n'a aucun droit de reprise unilatéral garantit les *maisons* contre l'arbitraire possible du pouvoir communal ; par ailleurs, elle favorise leur enracinement et constitue le meilleur stimulant de leur engagement communautaire ; inversement, le droit dont dispose le chef de village de contrôler toutes les opérations de cession portant sur le terroir de village, aboutit à conserver à celui-ci son caractère d'espace socio-religieux *communal* (lié étroitement à la naissance et à l'épanouissement de la communauté villageoise).

Ajoutons que le découpage foncier du terroir de village reproduisant le découpage socio-économique de la communauté villageoise, il ne saurait présenter un caractère définitif ; la démarche même qui le fonde en fait une oeuvre de circonstance : du moins sa modification repose-t-elle sur une volonté commune des *maisons* et de la commune.

Le domaine de village d'une *maison* est propriété collective de tous les membres de la *maison* : le chef de *maison*, gérant de ce domaine, ne peut l'aliéner -ni même en céder les droits d'usage- sans le consentement du conseil de *maison*. Aujourd'hui encore, malgré l'émiettement des exploitations agricoles, les droits d'usage sont exercés collectivement ; chaque année, les travailleurs de la *maison* se réunissent pour cultiver en commun un champ de sorgho rouge et de maïs ; la récolte de sorgho rouge, indivise, est utilisée lors de la célébration des rituels religieux -familiaux ou villageois- (2). Hormis le tabac, pour la culture duquel le chef de maison délimite et distribue chaque année, à l'intérieur du champ commun, des parcelles mises en valeur individuellement, seules les cultures collectives sont autorisées sur le domaine de village de la *maison* (3).

4/ Le terroir de brousse (aire d'occupation clairsemée du sol)

Le terroir de brousse de Sabwéra -ses limites, celles de l'ancien territoire de Bê, sont constituées par des abrupts gréseux ou des plateaux latériques- couvre une superficie de 2 600 ha environ. Il englobe le cours supérieur de deux marigots (marigot de Sabwéra, marigot de Bê). La di-

. . . . . .

(1) Chaque chef de *maison* est ***tûso***.

Que les droits d'appropriation sur le terroir de village -le plus valorisé socialement- soient de type ***tû***, confirme l'interprétation que nous avons donnée de cette *catégorie* foncière : insertion dans un cadre et une durée sociologiques des relations entre la terre et les hommes. Chaque *maison* dispose d'une portion du terroir de village à titre de cellule sociale constitutive de la communauté villageoise ; c'est de cette dernière qu'elle tient son droit d'appropriation et celui-ci est limité à la durée d'appartenance de la *maison* à la communauté ou, le cas échéant, à la durée d'existence de la communauté elle-même. Si la *maison* émigre, ou si la communauté est dissoute, le droit d'appropriation devient caduc.

Il y a ainsi, à l'origine du droit d'appropriation de type ***tû*** sur le terroir de village, une sorte de contrat social tacite liant la *maison* et la communauté villageoise.

(2) Le sorgho rouge sert à la préparation de la bière de mil.

(3) Survivance de l'ancien système de production, la mise en valeur en commun du domaine de village de la maison mesure la difficulté qu'éprouvent les paysans de Sabwéra à achever, sans rompre avec le passé, une mutation socio-économique dont l'éclatement des *maisons* a donné le signal.

versité des sols, leur vocation culturale bien différenciée, les habitudes grégaires liées au caractère de front pionnier de l'agriculture, ôtent toute signification pratique au calcul des superficies utilisables. Deux types de champs se rencontrent sur le terroir de brousse : les champs proches du village : ***hâ dôkirogwê*** (D) ; les champs de brousse proprement dits : ***hâ gwê*** (D) ; en fait, rien ne les différencie, ni sur le plan agraire, ni sur le plan foncier.

Le terroir de brousse est propriété collective des habitants du village ; il constitue un domaine foncier indivis, géré par le chef de village, en sa qualité de ***lotûso***. Tous les exploitants ont, sur ce domaine, les mêmes droits d'usage ; chacun peut ouvrir un champ à l'emplacement qui lui paraît favorable -hormis le cas, bien entendu, où cet emplacement serait déjà retenu par un autre exploitant-. Avant de commencer les travaux de défrichement, l'exploitant informe le ***lotûso*** : celui-ci vérifie que l'emplacement choisi n'a pas été mis en valeur durant les deux ou trois années précédentes, puis, en sa qualité de ***nyumuniso***, procède, au nom de l'exploitant, aux rituels propitiatoires. Durant toute la période de mise en valeur (de trois à dix ans selon la nature du sol), l'exploitant dispose librement des droits d'usage sur le champ : il peut les exercer lui-même ou les céder à un autre exploitant du village. Après deux ou trois années de non-culture, le champ retombe dans le domaine public ; le premier exploitant ne jouit d'aucun droit de préemption sur la jachère ; en particulier, à l'issue de la période de refertilisation, il ne peut se prévaloir d'une ancienne occupation de l'emplacement pour en interdire la mise en valeur à un autre exploitant (1).

Chaque année, l'exploitant d'un champ de brousse ensemencé en petit mil ou en sorgho remet au ***nyumuniso***, au moment de la récolte, quelques calebasses de grain (***de nyumuni daa ; de nyumuni hâBoro***) (2) : le nombre de calebasses, chacune contenant environ 1 500 grammes de grain, varie selon la superficie du champ et le volume de la récolte ; il n'est pas fixé par le ***nyumuniso*** mais laissé à la discrétion de l'exploitant. Ce dernier, s'il est satisfait de ses cultures, fournira l'équivalent d'une tine de mil (environ 17 kilogrammes, soit une dizaine de calebasses) ; si, par contre, la récolte a été mauvaise, il se contentera de deux ou trois calebasses. En aucun cas, l'opération ne donnera lieu à marchandage -ce qui serait un acte sacrilège propre à attirer sur les fautifs la colère des ancêtres et de ***nyumuni***-.

Le mil confié au ***nyumuniso*** correspond à la part de la récolte qui revient à ***nyumuni***, protecteur des cultures ; en fait, si une partie de cette redevance sacrée est effectivement *offerte* à ***nyumuni***, lors des sacrifices d'ouverture de l'année rituelle, la majeure partie en est affectée à la célébration des grandes fêtes religieuses collectives : les *communications* établies, tant au niveau de la conceptualisation métaphysique -du dogme-, qu'à celui des rituels, entre les différentes entités religieuses (*do-*

. . . . . .

(1) La coutume, sur ce point, varie d'un village à l'autre. A Toukoro, par exemple, un droit de préemption existe, exercé par les *maisons*- exploitations agricoles de la commune. Lorsqu'un chef de *maison* a choisi un emplacement pour ouvrir un nouveau champ, il prévient le ***lotûso*** (en même temps chef de village) ; ce dernier convoque le forgeron préposé aux annonces publiques et lui demande de publier, du haut de la terrasse du village (***de nâsyadû nâû***, B : la terrasse de la maison des ancêtres), la demande qui lui a été présentée d'ouverture d'un nouveau champ ; l'emplacement choisi est soigneusement décrit et situé. Si, au bout de trois jours, le chef de *maison* - ancien occupant ne s'est pas présenté au chef de village pour lui annoncer son intention d'exercer son droit de préemption, le demandeur peut commencer les travaux de défrichement. Un ancien occupant qui, passé le délai de trois jours, se plaindrait auprès du chef de village ou manifesterait publiquement sa conviction d'avoir été lésé, ne serait pas écouté : bien plus, il encourrait la colère et la punition de ***nyumuni***. En fait, le droit de préemption ne joue que dans le cas où l'ancien occupant a *besoin*, lui aussi, d'ouvrir un nouveau champ ; encore doit-il faire la preuve de ce besoin par une mise en valeur immédiate de l'emplacement contesté. Revendiquer l'usage d'une terre et la laisser en friche manifeste un manque d'esprit communautaire qui, à défaut d'être sanctionné par les hommes, le serait par ***nyumuni***.

(2) ***hâ daa*** : le petit mil ; ***ho hâBoro*** : le sorgho blanc.

fini, do, nyumuni, lonyu...) (1) rend possible un tel transfert de sacralité. De son côté, l'intégration des différentes cellules sociales composant la communauté, tout autant que l'appropriation communale du terroir de brousse, autorisent le ***nyumuniso*** à gérer le mil, tantôt en qualité de ***nyumuniso***, tantôt en qualité de ***tûso*** ou de ***loso***. Il serait vain de vouloir dissocier, à ce stade *communal*, les différentes démarches qui concourent -au même titre que la production collective, au niveau des *maisons*, du mil *cérémoniel*- à la réussite des manifestations socio-religieuses communautaires.

Un certain nombre de facteurs, de nature très différente, peuvent rendre compte de l'appropriation communale (2) du terroir de brousse de Sabwéra.

L'implantation du village dans une zone où la densité de peuplement est très faible (moins de cinq hab. au km^2), entraîne une première série de conséquences. Les terres exploitables sont abondantes et leur mise en valeur, de type extensif, ne nécessite pas la délimitation de zones définitivement affectées à tel ou tel groupe familial ou à telle ou telle unité d'exploitation. Bien au contraire, les habitudes agraires, en grande partie dictées par les conditions naturelles, s'opposent à ce que les exploitants défrichent en ordre dispersé. Dans cette zone, véritable réserve naturelle de faune, les champs isolés sont exposés, plus que partout ailleurs, aux déprédations des animaux sauvages ; le défrichage coordonné de larges étendues de brousse crée des taches de clarté où les animaux hésitent à s'engager et où la surveillance collective des champs n'exige qu'une main d'oeuvre réduite. Dans cette zone également, où les dangers qui guettent le cultivateur isolé en brousse ne sont pas tous imaginaires, les *réflexes* grégaires, fortement enracinés dans le milieu paysan bwa, jouent davantage encore que dans les zones à implantation humaine plus dense. Tout concourt finalement à ce que les exploitants de Sabwéra, quelle que soit la *maison* à laquelle ils appartiennent, demeurent groupés dans la mise en valeur du terroir de brousse du village ; le partage de celui-ci irait à l'encontre de comportements agraires adaptés à la situation de front pionnier du village.

Les facteurs décrits ci-dessus opèrent, non seulement entre exploitants appartenant à la même communauté villageoise, mais entre groupes d'exploitants relevant de communes distinctes. Dans cette zone, l'existence de territoires communaux aux limites précises répond à une nécessité d'ordre politique, non agraire. Il n'est pour s'en convaincre que de constater que 71,2 % des terres cultivées en 1963 par les habitants de Sabwéra sont situées en dehors du territoire communal et, qu'à l'inverse, de nombreuses terres incluses dans ce territoire sont mises en valeur, depuis de nombreuses années, par les habitants de villages riverains. Là, plus que partout ailleurs, la terre unit ; le libéralisme avec lequel les communautés villageoises s'accordent mutuellement des droits d'usage sur leur territoire respectif, répond finalement à des préoccupations d'ordre social ; aux échanges de terre correspondent des échanges de femmes et de services. La faiblesse numérique des communautés villageoises implantées dans cette zone a pour corollaire l'intensité des rapports sociaux intercommunaux.

Ces différents facteurs d'ordre socio-agraire agissent surtout dans le sens du *maintien* d'une indivision foncière du terroir de brousse ; à l'*origine* de cette indivision, un facteur d'ordre historique semble déterminant. Dès sa fondation, le village de Sabwéra présentait la configuration sociologique que nous lui connaissons aujourd'hui. Ayant participé ensemble à la mise en place de la

. . . . . .

(1) Un exemple de cette démarche, dont la saisie est essentielle à la compréhension des structures de la religion bwa, apparaît à l'analyse des différentes formulations que donnent, de la personnalité de ***do***, les paysans du village de Toukoro. Ces formulations, inscrites dans le matériel cultuel assemblé dans la maison de ***do*** (***de dodû***, B), éclairent le contexte liturgique et sociologique propre à chaque rituel.

do est à la fois ***dobɛ*** (ou ***doBaro*** B, ***do***-chef ou ***do***-mâle, représenté par l'hiérophanie la plus secrète : le rhombe), ***dohânu*** (B, ***do***-femelle, représentée par le *canari* des femmes : ***tobɛûhâû***, B) ; mais ***do*** est aussi ***nyumunido*** (B, ***do-nyumuni***) ou ***namwînudo***(B, ***do***-hyène) ; sous ce dernier aspect, il est représenté par un autel dont les différents éléments se retrouvent dans les autels construits à ***nyumuni*** aux abords immédiats du village : ***ba nyumunisâkwa***, les *cailloux* de ***nyumuni***, ***de nyumuni tobɛû***, B, le *canari* de ***nyumuni***, contenant les ossements (***hâ hwâ*** B) de différents génies de la brousse : ***ba dôdoriya***, ***ba nawɛ***... Ainsi se trouve *représentée* concrètement une *relation*, dont la nature devrait être précisée, entre ***do*** et ***nyumuni***, aussi bien qu'entre ***do***, ***nyumuni*** et ***namwînu*** (***namwînu***, l'hyène, est à l'origine de la technique divinatoire dite : divination par les jours).

(2) Tant au niveau des droits fonciers de type ***nyumuni***, qu'à celui des droits fonciers de type ***tû***.

communauté villageoise, les lignages Kiénou et Samaté jouissaient d'emblée, à l'intérieur de la communauté, du même statut politico-religieux : l'exemple de Dissankwi montrera que le partage, au niveau du droit d'appropriation de type ***nyumuni***, du terroir de brousse intervient généralement entre lignages intégrés à la communauté villageoise à des époques différentes, donc ne bénéficiant pas, tant sur le plan des charges communales que sur le plan foncier, des mêmes prérogatives d'*ancienneté* ; le partage contribue, en accordant aux nouveaux venus un domaine foncier sur lequel ils exercent les mêmes droits que, sur le leur, les lignages les plus anciennement installés dans le village, à *égaliser* les statuts politiques. A Sabwéra, nul groupe social numériquement important n'étant venu se joindre à la communauté villageoise, un tel partage ne s'est, à aucun moment de la courte histoire du village, révélé nécessaire.

Finalement, l'appropriation communale du terroir de brousse, compte tenu de son insertion dans un contexte agraire particulier, apparaît étroitement liée, sur le plan politique, à l'appartenance de Sabwéra à un type d'implantation des *établissements* humains : l'implantation en *village-hameau*. Dans ces collectivités rurales *réduites* où la cohésion communale représente une condition quasi biologique de survie des différentes cellules économiques et sociales constitutives -plus qu'elle ne repose sur la promotion et le maintien d'un équilibre politique entre ces mêmes cellules- l'insertion dans le contexte social des relations entre la terre et l'homme ne nécessite pas le recours à ces manipulations foncières complexes et renouvellées auxquelles ne peuvent échapper les villages étendus à structures sociologiques diversifiées.

L'EXEMPLE DE DISSANKWI

DONNEES HISTORIQUES

1/ Les anciens hameaux, l'instabilité des limites des territoires communaux

Nous avons évoqué déjà le mouvement de regroupement des villages-hameaux qui rend compte de la configuration sociologique actuelle de Dissankwi. Avant d'aborder l'examen du remodelage foncier consécutif à ce regroupement, il n'est pas inutile de situer brièvement, à travers les informations recueillies à Dissankwi, la manière dont se posait, à l'époque où le hameau était le cadre privilégié de réalisation du *projet* communal bwa, le problème de la délimitation des territoires communaux.

Rappelons quelques faits : vers le milieu du XIXème siècle, le hameau de Dissankwi ne comptait que quelques lignages. Trois d'entre eux se sont maintenus jusqu'à nos jours (actuels lignages Yézouma Coulibali, Wélofin Bayé, Tamou Bayé). Au voisinage immédiat de Dissankwi étaient installés deux hameaux : Bomo (Sud-Est), Nâkokwi (Ouest) dont sont respectivement originaires les actuels lignages Tankani Coulibali et Pangani Coulibali (1). Des arguments d'ordre sociologique peuvent être invoqués à l'appui de l'hypothèse -que ne confirment ni n'infirment les villageois interrogés- d'un essaimage ancien du lignage Coulibali de Dissankwi (2).

Sur le plan foncier -pour autant que l'on puisse se fier à une mémoire collective peu soucieuse des éléments *inactuels* d'un passé déjà lointain- il est intéressant de noter l'agencement coordonné que présentaient les territoires de Dissankwi, Bomo, Nâkokwi. Les renseignements recueillis indiquent que les limites du territoire de Nâkokwi étaient sensiblement celles du domaine de brousse sur lequel, en tant qu'originaire de Nâkokwi, le lignage Pangani Coulibali conserve, aujourd'hui, un droit d'appropriation de type ***nyumuni*** (3) ; par contre, le territoire de Bomo, limité vers le Sud par le ma-

. . . . . .

(1) Cf. p. 189, fig. 32 : Le regroupement des villages-hameaux, groupe *pwesya*.

(2) Cf. ci-dessus pp. 184-187.

(3) Cf. p. 293, fig. 41 : Terroir de brousse de Dissankwi, Croquis sommaire.

rigot de Syâkwi, débordait largement, vers l'Est, les limites actuelles du domaine de brousse du lignage Tankani Coulibali ; enfin, le territoire de Dissankwi recouvrait, en tout ou en partie, les actuels domaines de brousse des lignages Koyo Traoré, Wélofin Bayé, Tamou Bayé, Dabambwé Bayé. La disposition rayonnante de ces trois territoires, à partir d'une zone centrale incluant les trois hameaux et leurs abords immédiats, reproduisait ainsi un modèle couramment utilisé lors du partage d'un terroir entre les différents lignages d'un même village (1). Un tel aménagement territorial, s'il se trouvait confirmé, constituerait, à son tour, un argument solide en faveur de l'hypothèse de l'essaimage ancien du hameau de Dissankwi.

Au delà de cette zone assez bien délimitée, les hameaux de Dupwina, Sêkéné, Yirokwi (au Nord, Nord-Est), Boromo (au Nord-Ouest), Syâkwi (au Sud-Est), Dôbwawa, Kâsokwi, Sara, Mâdara (au Nord-Est), d'autres encore, dont le nom même s'est perdu, se partagaient de vastes territoires aujourd'hui vides de tout établissement humain. Bien que les domaines de brousse actuels des lignages originaires de ces hameaux : Dabamwé Bayé (Boroma), Lomissoa Nankwé (Syâkwi), Botyéni Traoré (Kâsokwi), Koyo Traoré (Sara), Dentiéna Sabwé (Mâdara) recouvrent, partiellement, les anciens territoires communaux, il est impossible de dresser un plan, même sommaire de ces derniers, plan qui permettrait d'apprécier l'ampleur du remembrement territorial de la seconde moitié du XIXème siècle. Cette impossibilité tient pour beaucoup au remodelage permanent dont étaient l'objet les territoires communaux avant que les raids dyoula et la domination peul ne déterminent le regroupement des hameaux et ne suspendent les migrations internes (2). En fait, l'implantation humaine *en hameau* interdisait que les limites des territoires communaux fussent considérées, par les intéressés eux-mêmes, comme intangibles.

En premier lieu, le peuplement de la région était beaucoup moins figé qu'il ne l'est actuellement : d'une part, les hameaux se déplaçaient fréquemment, soit que l'usure des champs nécessitât l'installation sur des terres neuves (3), soit que le site du hameau, à la suite de déboires démographiques ou sociaux, fût considéré comme funeste à la communauté, soit encore que la détérioration des relations politiques avec les hameaux voisins n'obligeât les habitants à se rapprocher de communautés parentes ou alliées ; d'autre part, comme nous l'avons déjà noté, les hameaux, arrivés à un certain point de saturation démographique, essaimaient, tantôt sur leur propre territoire, tantôt sur un territoire voisin : dans les deux cas, l'accession des nouveaux établissements humains à l'autonomie politique exigeait qu'ils affirment, avec l'accord des anciens chefs de terre, leur souveraineté sur le territoire où ils s'étaient implantés.

En second lieu, les échanges sociaux entre *villages-hameaux* étaient beaucoup plus intenses qu'ils ne le sont aujourd'hui entre *villages de regroupement*. Mutatis mutandis, la situation était assez proche de ce qu'elle est actuellement à Sabwéra. La faiblesse numérique des communautés, leur configuration sociologique, leur essaimage périodique, leur volonté d'autonomie (4)... les faisaient dépendre étroitement les unes des autres, en particulier sur le plan matrimonial. Chaque hameau se trouvait ainsi placé au centre d'un espace socio-politique élargi, groupant les hameaux les plus proches (5),

. . . . . .

(1) Le partage actuel de terroir de brousse de Dissankwi s'inspire largement de ce modèle.

(2) Les migrations internes, du moins dans cette zone du pays bwa, demeurent, aujourd'hui encore, extrêmement rares.

(3) A l'époque de l'implantation *en hameau,* les champs de brousse étaient situés dans les environs immédiats du village, ce qui réduisait les temps de déplacement... mais également les réserves en terres exploitables (jachères reconstituées et terres *vierges*) et les chances de fixation définitive des établissements humains. Aujourd'hui, par contre, dans de nombreux villages, les paysans se plaignent d'être obligés d'ouvrir des champs de brousse très loin du village, ce qui les oblige, durant l'hivernage, à des déplacements longs et pénibles. Le regroupement et la stabilisation des établissements humains, liés à des facteurs politiques, ont entraîné un bouleversement dans les pratiques agraires. Ce bouleversement, à son tour, explique la rapidité avec laquelle l'usage de la bicyclette et, plus récemment, celui de la mobylette se sont répandus en pays bwa.

(4) Celle-ci les obligeait à conclure entre elles des alliances politiques (du type *reconnaissance* et *défense mutuelle*) ouvertes sur tous les autres secteurs des échanges sociaux.

(5) Géographiquement et socialement.

parcouru par un réseau serré de relations de parenté, d'alliances matrimoniales, d'échanges économiques, d'accords politiques... Par suite, si l'autonomie agraire et politique des hameaux -clef de voûte du système politique général de la société- *exigeait* la possession, par chacun d'eux, d'un territoire communal sur lequel lui soit reconnue par l' *extérieur* une souveraineté de *droit* , du moins l'exercice de cette souveraineté ne débouchait jamais sur un *isolationnisme foncier* préjudiciable à l'insertion du hameau dans un espace intercommunautaire élargi : les droits d'installation sur une portion du territoire communal étaient accordés libéralement, tant aux groupes issus du hameau lui-même, qu'aux groupes venus de l'extérieur. Mobilité des établissements humains, indépendance territoriale des hameaux, manipulation socio-politique des droits fonciers *acquis...*, conservaient à la délimitation des territoires communaux ce caractère *opportuniste* auquel la théorie foncière bwa, au niveau du droit d'appropriation de type ***tû***, se révèle si attachée.

2/ Le remembrement territorial consécutif au regroupement des hameaux

La dislocation des hameaux les plus faibles et le regroupement de leurs habitants dans les villages d'accueil eurent pour conséquence un remembrement territorial qui, si l'on excepte quelques réaménagements locaux, s'est conservé jusqu'à nos jours. L'étude des modalités de ce remembrement se heurte à des difficultés dont la nature même exclut qu'elles puissent être surmontées à la faveur d'enquêtes plus approfondies : dans la majorité des cas, les souvenirs collectifs sont loin de présenter le minimum de précision et d'homogénéité souhaitable ; l'accent est mis par les paysans bwa sur la situation actuelle ; que celle-ci soit héritée du passé, nul n'en disconvient ; mais ce passé est perpétuellement élagué de ses branches mortes : les événements qui n'ont plus leur prolongement dans le présent. Nul ne connaît les anciennes limites des territoires de Dupwina, Sêkene, Yirokwi, Dôbwawa , ni par qui et à quel moment ces territoires furent réappropriés. Les limites actuelles des domaines de brousse des lignages originaires de Nâkokwi, Syâkwi, Boroma, Sara... ne correspondent pas aux anciennes limites territoriales de ces hameaux ; mais nul chef de lignage ne saurait décrire avec exactitude les réaménagements fonciers qui ont abouti à la situation actuelle. Certains lignages se sont éteints dans le village ou ont émigré, sans que l'on sache précisément à qui et selon quelles modalités furent attribués leurs domaines fonciers... De tels faits ne sauraient surprendre ; l'organisation foncière, répétons-le, est une oeuvre de circonstance, en constant devenir ; dès lors, la description des différentes étapes des réaménagements passés vaut surtout pas ce qu'elle révèle de la capacité et des modalités d'adaptation de la pensée et de la pratique foncières bwa à des situations sans cesse renouvelées.

Lorsque les villageois de Bomo, Nâkokwi, Boroma, Kâsokwi, Sara, Mâdara, décidèrent de quitter leurs demeures et de venir s'installer à Dissankwi, ils n'abandonnèrent pas pour autant les terres léguées par leurs ancêtres. Ces terres étant contiguës au territoire de Dissankwi et situées dans un rayon d'une dizaine de kilomètres, le problème de leur exploitation se posait uniquement en termes de sécurité : dès que celle-ci serait de nouveau assurée, les paysans réfugiés à Dissankwi pourraient envisager la remise en valeur des terroirs abandonnés. Ces paysans, d'ailleurs, comme nous l'avons maintes fois souligné (1), n'envisageaient pas de s'installer définitivement à Dissankwi : quand les circonstances le permettraient, ils retourneraient sur leur ancien habitat.

Cependant, le séjour à Dissankwi, pour provisoire qu'il apparût, n'en représentait pas moins pour les immigrants un abandon des autels ***nyumuni*** implantés dans le hameau d'origine. L'évacuation de ce dernier, la dispersion des groupes sociaux le composant, signifiaient, certes, la disparition -fût-elle momentanée- de la communauté villageoise et, de ce fait, la suspension des relations sacrificielles entre cette communauté et *sa* terre (***lotû***, la terre du village) : le droit même d'appropriation de type ***tû***, exercé collectivement par les ressortissants de la commune, devenait caduc. Par contre, les relations avec ***nyumuni***, garantes de la continuité *biologique* des groupes familiaux, ne pouvaient être suspendues.

.....

(1) Cf. ci-dessus, p. 192.

Si les traditions orales sont pratiquement muettes sur les circonstances particulières de l'établissement à Dissankwi des immigrants venus de tel ou tel hameau, il est un point sur lequel les informateurs épiloguent volontiers : lorsque les ancêtres eurent construit leurs demeures à Dissankwi, ceux qui possédaient dans leur hameau d'origine un droit d'appropriation de type ***nyumuni***, sollicitèrent et obtinrent, du chef de village, l'autorisation de réimplanter leur autel ***nyumuni*** sur le terroir de village de Dissankwi, dans la *direction* de leur ancien hameau (1) ; ainsi pourraient-ils, par l'intermédiaire du sacrifice, maintenir les liens particuliers établis entre eux et ***nyumuni*** au moment de l'occupation de leur ancien territoire. Aujourd'hui encore, les autels ***nyumuni*** implantés à cette époque demeurent en place et les descendants des ***nyumunisya*** des hameaux regroupés à Dissankwi y procèdent, régulièrement, aux sacrifices agricoles ou sociaux.

Les autels ***nyumuni*** qui parsèment le terroir de village de Dissankwi inscrivent donc, sur le sol, le regroupement de population et le remembrement territorial de la seconde moitié du XIXème siècle. Une telle matérialisation de l'origine géographique des cellules composant la communauté villageoise se retrouve dans tous les villages bwa de la région.

Que les descendants des ***nyumusisâsya*** de Bomo, Nâkokwi, Syâkwi, Boroma, Kâsokwi, Sara, Mâdara, aient conservé sur leur ancien domaine un droit d'appropriation de type ***nyumuni***, tient à l'insertion de ce droit dans une durée biologique *continue*. Le pacte de vie qui lie ***nyumuni*** à un groupe humain ne peut être rompu que par les intéressés eux-mêmes ; antérieur à l'insertion du groupe dans un cadre socio-politique défini (*maison*, lignage, hameau, village), il ne peut être remis en cause, de l'extérieur, à l'occasion d'une modification de ce cadre.

Par contre les intéressés peuvent d'eux-mêmes céder, en tout ou en partie, le droit de type ***nyumuni*** qu'ils possèdent sur un territoire donné. L'analyse de l'implantation du hameau de Sabwéra a montré que cette cession pouvait être consécutive à l'échec démographique du groupe humain propriétaire du droit ; elle peut être également motivée par des considérations d'ordre social ou politique : l'exemple de la redistribution du droit de type ***nyumuni*** sur l'ancien territoire de Dissankwi est, à cet égard, révélateur.

Avant que n'intervienne le regroupement des hameaux, le lignage-fondateur (2) de Dissankwi (actuel lignage Yézouma Coulibali) était seul propriétaire du droit d'appropriation de type ***nyumuni*** sur le territoire communal. Lorsque les immigrants se furent installés dans le village, le lignage Coulibali, afin d'inciter les nouveaux venus à se fixer définitivement à Dissankwi, décida le partage de ce droit. Bien qu'il soit impossible de dater les phases successives de ce partage, réalisé au fur et à mesure de l'arrivée des immigrants, ses modalités d'exécution apparaissent clairement : d'une part les lignages les plus anciennement installés à Dissankwi (actuels lignages Wélofin Bayé et Tamou Bayé) se virent reconnaître le droit de sacrifier à ***nyumuni*** sur de vastes domaines de brousse délimités dans la zone Nord du territoire de Dissankwi -zone élargie par la disparition des hameaux de Dupwina, Sèkéné et Yirokwi- ; d'autre part, les immigrants venus de Bomo, Nâkokwi, Boroma et Sara, obtinrent ce même droit, dans les zones Ouest, Sud et Est, pour la portion de l'ancien territoire de Dissankwi située entre la limite extérieure du terroir de village et le domaine foncier sur lequel ils possédaient déjà un droit de type ***nyumuni***. Le découpage rayonnant de la majeure partie du terroir de brousse de Dissankwi est issu de ce remodelage.

En même temps qu'il abandonnait, en sa qualité de chef de lignage, son droit ancien sur les terres léguées par ses ancêtres, le chef du lignage Coulibali devenait, en sa qualité de chef de village, ***lokwi nyumuniso*** (B) : propriétaire de l'autel ***nyumuni*** implanté pour l'ensemble de la communauté villageoise (3). Les autels ***nyumuni*** appropriés par les différents lignages du village se trouvaient ainsi
. . . . . .

(1) A Toukoro, les autels ***nyumuni*** secondaires -provenant des villages abandonnés- sont implantés à proximité de l'enceinte du village, en bordure de la piste empruntée par les immigrants pour traverser le territoire communal.

(2) Nous avons décrit les modalités de transmission du droit de type ***nyumuni*** et justifié ainsi, *en théorie*, l'utilisation, pour tout ce qui touche à ce droit, d'une terminologie basée sur la division de la société bwa en lignages patrilinéaires (Cf. note (3) p. 270).

(3) ***lo*** : village ; ***kwi*** : *entier*.

coiffés par un autel communautaire. Cette possibilité donnée au chef de village de sacrifier à ***nyumuni*** au bénéfice de la totalité du groupe humain vivant dans le village, et en particulier des lignages ne possédant pas, en propre, d'autel ***nyumuni***, confirme bien qu'au niveau de ***nyumuni***, religieux et social sont déjà étroitement imbriqués.

Les paysans de Dissankwi utilisent volontiers, pour désigner un domaine de brousse à appropriation de type ***nyumuni***, le nom du hameau d'origine du lignage propriétaire de ce domaine ; c'est ainsi qu'ils désigneront par l'expression Syâkwi ***kûkû*** (B, équivalent de Syâkwi ***tû***, D) (1), le domaine de brousse du lignage Lomissoa Nankwé, originaire de Syâkwi (2). En fait, il s'agit là d'une impropriété de langage dont les intéressés ont pleinement conscience : pour reprendre le même exemple, le lignage Lomissoa Nankwé n'est pas héritier de l'ancien territoire communal de Syâkwi ; son chef n'est pas ***kûkûso (tûso)*** mais seulement ***nyumuniso***. Ce titre, qu'il ne partage pas avec les autres lignages originaires de Syâkwi, il le doit au fait que ses ancêtres ont été les premiers et les seuls (3), parmi les habitants de Syâkwi, à établir et à entretenir des rapports avec ***nyumuni*** sur la zone de brousse objet de l'appropriation, non au fait que ces mêmes ancêtres ont fondé la communauté villageoise de Syâkwi et en ont assuré la direction jusqu'à sa dislocation. En d'autres termes, Lomissoa Nankwé assume les fonctions de ***nyumuniso***, non en tant que descendant de l'ancien chef de village de Syâkwi (à la fois Syâkwi ***loso*** et Syâkwi ***kûkûso***) mais en tant que chef du lignage Nankwé ***(nâkwesya nyuso)***. Cette distinction qui, dans la pratique, peut sembler quelque peu formelle, n'en est pas moins unanimement admise.

Les descendants des immigrants de Bomo, Nâkokwi, Boroma, Kâsokwi, Sara, Mâdara, ne peuvent se prévaloir, aujourd'hui, du droit d'appropriation de type ***kûkû (tû)*** que possédaient leurs ancêtres sur le territoire communal de leur hameau ; dès lors que ces ancêtres abandonnaient leurs demeures et leurs autels collectifs et s'intégraient à une autre communauté villageoise, en l'occurence celle de Dissankwi, le hameau auquel ils appartenaient cessait d'exister en tant qu'entité politique et juridique ; de ce fait, le droit d'appropriation de type ***kûkû (tû)*** sur le territoire communal -droit partagé par tous les ressortissants du hameau et exercé, au nom de la communauté, par le ***loso -kûkûso*** devenait caduc. La précarité du droit de type ***kûkû (tû)*** est liée, répétons-le, à l'insertion de ce droit dans un cadre et une durée proprement sociologiques : ce cadre se trouvant être celui de la communauté villageoise, le droit ne peut survivre à la dissolution de celle-ci. Une telle disposition juridique permet de remodeler, en fonction des changements intervenant dans le statut et l'implantation géographique des communautés villageoises, le tracé des territoires communaux. Dans cette perspective, la *composante* proprement politique du droit de type ***kûkû (tû)*** apparaît déterminante.

Les territoires communaux des hameaux limitrophes de Dissankwi se trouvant, par suite de la dissolution de ces hameaux, libres de toute appropriation de type ***kûkû (tû)***, leur réunion au territoire communal de Dissankwi devenait possible, sans que soit mise en cause l'unité de statut de ce dernier. Aujourd'hui, la communauté villageoise de Dissankwi, par l'intermédiaire de son représentant, le chef de village, exerce *seule* les droits de souveraineté sur l'ensemble du territoire communal (4).

Ainsi le regroupement des hameaux et le remembrement territorial, s'ils ont apporté de profonds changements dans la taille et la configuration sociologique des communautés villageoises et dans la répartition des droits fonciers de type ***nyumuni***, n'ont pas modifié sensiblement les dispositions règlementaires touchant à l'organisation politico-territoriale de la région ; l'autonomie des villages et

. . . . . .

(1) La notion de ***kûkû*** (B, Dissankwi) recouvre exactement celle de ***tû*** (D, Sabwéra).

(2) Par contre, aucun villageois n'attribuera à Lomissoa Nankwé le titre de ***syâkwi kûkûso***.

(3) Le droit d'appropriation de type ***nyumuni*** sur le territoire communal n'ayant jamais été partagé entre les différents lignages du village.

(4) Pour ne citer qu'un exemple, les descendants des émigrants de Syâkwi réfugiés à Solenso, s'ils désirent cultiver sur l'ancien territoire communal de Syâkwi (intégré au territoire de Dissankwi), ne peuvent s'adresser directement à leurs *compatriotes* de Dissankwi (aux descendants des émigrants de Syâkwi réfugiés à Dissankwi) ; ils doivent obtenir, préalablement, l'autorisation du chef de village de Dissankwi.

son corollaire, la souveraineté sur un territoire communal indivis (1), demeurent la règle d'or d'une pensée politique dont les valeurs profondes n'ont pas été affectées par un siècle et demi de colonisation.

L'ORGANISATION FONCIERE

1/ Le territoire communal

Le principe de l'unité politique de la communauté villageoise ayant été sauvegardé au moment de la réorganisation des pouvoirs communaux à l'intérieur des villages de regroupement, les remarques faites à propos de l'appropriation du territoire communal de Sabwéra et du rôle du chef de village dans la gestion de ce territoire, valent pour le village de Dissankwi.

Le territoire communal de Dissankwi qui englobe les terrains bâtis ***(ho lo)***, le terroir de village (***hâ boni, hâ giifya, hâ keseBwaa*** B) (2), le terroir de brousse ***(ho nyunu)***, relève, vis-à-vis de l'extérieur, d'un pouvoir central exercé par le chef de village ***(o loso)*** et le conseil des anciens du village ***(ba lonikîâ***, B). Le chef de village est ***kûkûso (tûso)*** et, à ce titre, intervient, au nom de toute la communauté, dans les querelles foncières, au demeurant extrêmement rares, opposant ses compatriotes aux cultivateurs des villages limitrophes. De même, lorsqu'un étranger désire ouvrir un champ sur le territoire de Dissankwi, il doit, avant toute autre démarche, obtenir l'autorisation du chef de village.

Une question se pose ici : le partage du terroir de brousse de Dissankwi en domaines à appropriation de type ***nyumuni*** met-il en cause le principe de la souveraineté de la communauté villageoise sur son territoire ?

Légalement, le droit de type ***nyumuni***, quelle que soit son origine (3), est propriété commune de tous les descendants, en ligne masculine, de l'ancêtre, ou du groupe d'ancêtres, premiers détenteurs de ce droit ; ces descendants, bien souvent, n'appartiennent pas, actuellement, à la même communauté villageoise -sans que soit mis en cause le principe de l'appropriation collective du droit hérité des ancêtres-. L'immigration, nous l'avons vu à propos des cultivateurs réfugiés à Dissankwi, ne suspend pas la possession d'un droit de type ***nyumuni***, sur le domaine abandonné : c'est ainsi, pour ne citer qu'un exemple, que les deux lignages mineurs issus de l'éclatement, lors de la dislocation du hameau de Kâsokwi, d'un unique lignage Traoré, ont conservé, collectivement, un droit de type ***nyumuni*** sur le domaine de leurs ancêtres communs ; or, si l'un des lignages (lignage Botyéni Traoré) appartient à la communauté villageoise, Dissankwi, au territoire de laquelle, après la disparition de Kâsokwi, le domaine des Traoré a été intégré, le second lignage (lignage Panga Traoré) fait partie d'une autre communauté villageoise : Daboura. D'autres exemples pourraient être cités de l'appropriation, au niveau d'un lignage majeur pluricommunal, d'un droit de type ***nyumuni***.

Peut-on, dès lors, dépasser l'interprétation proposée jusqu'ici et opposer au droit de type ***kûkû (tû)*** à appropriation communale, le droit de type ***nyumuni*** à appropriation lignagère ?

Une première remarque concerne les modalités de coexistence du droit de type ***nyumuni*** et du droit de type ***kûkû (tû)***, autrement dit, l'usage qui peut être fait du droit d'appropriation lignagère d'un domaine de brousse, alors même que celui-ci se trouve intégré à un territoire communal.

Aussi longtemps que la totalité des membres du lignage appartient à la communauté villageoise, un équilibre s'instaure, au niveau de la pratique *quotidienne*, entre l'exercice des droits du lignage

. . . . . .

(1) Vis-à-vis de l'extérieur.

(2) Le terroir de village est parfois désigné par l'expression : ***ho*** Dissankwi ***poomu*** (B) ; le terme ***poomu*** (lieu *rasé*) implique une idée de défrichement total (ainsi dans l'expression : ***de yêlodɛ poomu*** : le terrain de *la chose qui vole*, le terrain d'atterrissage). Les termes ***bôni, giifya, kese Bwaa*** désignent les différentes auréoles agraires.

(3) Droit résultant d'un sacrifice initial à ***nyumuni***, droit acquis à la faveur du partage d'un terroir de brousse communal.

(celui-ci pouvant être réduit à une seule *maison* ou réunir plusieurs *maisons*) et celui des droits de la communauté : d'une part, l'intégration des lignages, leur participation active aux décisions du pouvoir communal, les prédisposent à admettre la nécessité, plus politique qu'agraire, d'un contrôle communautaire sur l'utilisation des terres du village ; d'autre part, l'impératif premier de leur action -maintenir la cohésion politique interne de la communauté- oblige les responsables du village à tenir compte, en toutes circonstances, de l'intérêt propre de chacun des lignages.

Lorsque le lignage (ou une fraction de lignage) *abandonne* le village, l'exercice du droit de type ***nyumuni*** qui lui reste acquis, se présente différemment selon la commune de réinstallation des immigrants ; si celle-là est située assez loin du village d'origine pour interdire, de facto, la poursuite ou la reprise de la mise en valeur du domaine foncier lignager, l'exercice du droit se limite à l'organisation de pélerinages sacrificiels. Par contre, dès lors que les immigrants s'intégrent à une communauté villageoise dont le territoire est contigu à leur domaine lignager, leurs intérêts fonciers et politiques -ils tendent à se confondre avec ceux de leur commune d'adoption- sont susceptibles, *en théorie,* de se heurter à ceux de leur commune d'origine. *En pratique,* de tels conflits sont exceptionnels : la règlementation foncière établit explicitement, tant au niveau de la souveraineté politique sur un territoire qu'à celui de sa mise en valeur, la primauté des droits communaux sur les droits lignagers. Certaines dispositions de cette réglementation foncière méritent une brève analyse.

La levée de l'appartenance d'un domaine foncier lignager à un territoire communal ne peut être le fait que de la communauté villageoise elle-même. Ainsi, dans le cas où le lignage Botyéni Traoré de Dissankwi déciderait de s'installer à Daboura, dont le territoire est limitrophe de son propre domaine foncier, il saurait alléguer de son droit de type ***nyumuni*** pour obtenir le rattachement de son domaine de brousse au territoire communal de Daboura. Bien mieux, il ne pourrait poursuivre la mise en valeur de ce domaine sans l'accord du chef de village de Dissankwi.

Les descendants des émigrants de Bomo, Nâkokwi, Syâkwi, Boroma, Sara réfugiés dans les villages limitrophes de Dissankwi (Daboura, Kié, Solenso), lorsqu'ils partagent avec leurs parents de Dissankwi le droit de type ***nyumuni*** sur le domaine de brousse de ces derniers, ne peuvent ouvrir de champs sur ce domaine sans l'autorisation préalable du chef de village de Dissankwi. C'est ainsi que, pour reprendre un exemple déjà cité, les membres du lignage mineur Panga Traoré de Daboura, propriétaires, au même titre que ceux du lignage mineur Botyéni Traoré de Dissankwi, du droit de type ***nyumuni*** sur l'ancien domaine de brousse de leurs ancêtres communs établis à Syâkwi, devront s'adresser au chef de village de Dissankwi s'ils désirent cultiver sur ce domaine.

En pratique, un lignage solidement implanté dans la communauté villageoise où il réside ne sollicite qu'exceptionnellement l'autorisation de poursuivre la mise en valeur d'un domaine foncier sur lequel il possède un droit de type ***nyumuni*** mais qui, par suite de déplacements antérieurs du groupe, se trouve inclus dans un autre territoire communal. A tel point que ce droit, le plus souvent, tombe en désuétude. Au cours de l'enquête menée dans les villages limitrophes de Dissankwi, il nous fut donné, à plusieurs reprises, de *révéler* aux intéressés le droit de type ***nyumuni*** qu'ils possédaient sur un domaine de brousse intégré au territoire de Dissankwi -droit qui ne leur était nullement contesté par la communauté villageoise de Dissankwi-. La réponse la plus souvent recueillie était celle-ci : "Nous *savons* que nous avons des parents à Dissankwi et que nous pouvons nous installer dans ce village et cultiver *les terres de nos parents*". Cette réponse est significative : il ne viendrait à l'esprit d'aucun cultivateur bwa respectueux de la *tradition* foncière (1), de revendiquer le droit de mise en valeur d'un domaine foncier sur lequel il possède un droit de type ***nyumuni***, dès lors qu'il n'appartient pas à la communauté villageoise propriétaire du droit de type ***kûkû (tû)*** sur ce domaine.

Finalement, la possession, par un lignage ou un fragment de lignage exilés, d'un droit de type ***nyumuni*** sur un ancien domaine foncier leur garantit la possibilité de réintégrer, dans les meilleures

. . . . . .

(1) Des pressions extérieures, exercées par l'administration cantonale mise en place dès le début de la période coloniale, parfois par les missions catholiques, peuvent amener certains paysans bwa à rompre avec cette tradition foncière. De telles ruptures demeurent, cependant, exceptionnelles.

conditions possibles, leur communauté villageoise d'origine : c'est à cet aspect social de la perennité du droit de type ***nyumuni*** que les cultivateurs bwa attachent le plus d'importance.

La mise en valeur, par un lignage, d'un domaine foncier à appropriation de type ***nyumuni*** étant, en pratique, soumise au préalable de l'appartenance de ce lignage au village propriétaire du droit de type ***kûkû (tû)*** sur ce domaine, il est permis de s'interroger sur la signification profonde du partage d'un territoire communal en domaines fonciers lignagers.

A l'origine, il n'y a pas, à proprement parler, appropriation lignagère du droit de type ***nyumuni*** : le premier sacrifice à ***nyumuni*** sur une terre libre (1) correspond à un projet d'établissement humain n'impliquant pas le préalable d'un cadre sociologique défini. L'exemple de Sabwéra a montré que les premiers occupants pouvaient appartenir à des lignages différents, sans que l'application du principe de l'appropriation collective du droit de type ***nyumuni*** soit suspendue. Ce qui compte, dans cette première phase de l'enracinement du groupe, c'est la volonté des premiers occupants de travailler en commun à la mise en valeur d'un *terroir*.

Dans le cas où le groupe s'installe définitivement sur son domaine et fonde une communauté villageoise ouverte aux apports sociaux extérieurs, un équilibre s'instaure, durant un certain temps, entre le droit de type ***nyumuni***, qui demeure la propriété exclusive des premiers occupants, et le droit de type ***kûkû (tû)***, qui est partagé par l'ensemble des ressortissants de la commune. Tant que la communauté villageoise conserve une structure sociologique l'apparentant au modèle de cellule communale dite *village - hameau*, l'interdépendance des lignages est telle que la possession, par les seuls fondateurs, du droit de type ***nyumuni*** sur le territoire communal n'apparaît jamais comme un privilège ; à ce stade, le chef de village cumule les fonctions de ***kûkûso (tûso)*** et de ***nyumuniso*** ; à ce dernier titre, il sacrifie à ***nyumuni***, d'une part pour la communauté villageoise toute entière, d'autre part pour chacun des lignages la composant ; le terroir de brousse du village est indivis et chacun des lignages possède sur lui les mêmes droits d'usage. C'est la situation qui prévalait dans les hameaux dont le regroupement a donné naissance à Dissankwi, et qui prévaut, aujourd'hui encore, à Sabwéra.

Lorsque la structure sociologique de la communauté villageoise se diversifie, par suite d'apports extérieurs massifs, les problèmes d'organisation interne imposent une restructuration de l'appropriation foncière. La cohésion de la communauté, objectif privilégié de l'action politique, ne s'impose plus aux intéressés comme une "condition quasi biologique de survie" (2) ; elle est le fruit d'une volonté communautaire qui, pour s'épanouir, a besoin de s'exercer dans un cadre institutionnel garantissant l'égalité de statut des lignages les plus influents du village. Au même titre que la délégation de prêtrise touchant certains autels communautaires ou le partage des *postes* de responsabilité dans la direction de l'association de ***do***, la reconnaissance aux lignages - *leaders* du village d'un droit foncier sur une portion du territoire communal, concourt à *doter* ces lignages de charges et d'honneurs publics ; loin de représenter pour eux une *occasion* de prendre leurs distances vis-à-vis de l'action communale, elle les rend plus soucieux -n'ont-ils pas désormais un *rang social* à défendre et à valoriser, à l'échelon même de la communauté- de contribuer à l'épanouissement intérieur du village et à son rayonnement extérieur.

Dans cet ordre de faits, il faut noter que l'appropriation lignagère d'un droit foncier, qu'il soit de type ***nyumuni*** ou de type ***kûkû (tû)*** (3), *est vécu*, hormis le cas de déficit en terres (4), comme *seconde* par rapport à l'appropriation communale. Ce serait méconnaître l'unité profonde du système

. . . . . .

(1) Soit qu'elle n'ait jamais été appropriée -cas qui ne se rencontre pratiquement plus aujourd'hui-, soit que les anciens titulaires des droits d'appropriation aient renoncé à ces droits -cas, par exemple, de l'occupation du territoire de Bê par les fondateurs du village de Sabwéra-.

(2) Cf. ci-dessus p. 283.

(3) Dans certains villages bwa du Mali, les droits fonciers de type ***kûkû (tû)*** sont appropriés au niveau des *maisons*, sans pour autant que soient mises en cause les prérogatives du pouvoir communal (souveraineté sur le territoire du village, faculté d'accorder des terrains de culture, tant aux membres de la communauté, qu'aux étrangers).

(4) Dans ce cas, d'ailleurs, le droit d'appropriation est accordé, moins aux lignages (cellules socio-politiques) qu'aux *maisons* (cellules économiques).

social bwa que de considérer que l'édifice foncier est bâti autour de l'appropriation lignagère et que les formes de l'appropriation communale ne sont qu'une *façade* surajoutée. De même que le village ne se réduit pas à une juxtaposition plus ou moins lâche de *maisons* ou de lignages indépendants, de même l'appropriation foncière communale ne se limite pas, par le biais d'un artifice juridique, à un assemblage d'appropriations lignagères premières et à ce titre privilégiées. L'appropriation lignagère, même si elle répond à un besoin commun à tous les paysans de posséder des droits sur la terre dont ils vivent, s'inscrit dans un projet socio-politique qui pose comme condition à toute *individualisation* de ces droits, le maintien du *pouvoir foncier* de la commune. Les Bwa ont constamment à l'esprit ce projet, ce qui a amené P. Guébhard (1) à écrire : "Il n'y a pas de contestation possible sur le principe de la propriété foncière collective du village".

Cette primauté du droit communal, outre qu'elle explique les restrictions imposées à l'utilisation d'un droit lignager, dès lors que le lignage intéressé s'est séparé de la communauté villageoise, éclaire la position foncière du chef de village. Représentant la communauté villageoise, il possède, tant sur le plan strictement foncier que sur le plan religieux, toutes les prérogatives lui permettant, avec l'aide du conseil des anciens, de contrôler l'utilisation du territoire communal. A Dissankwi, par exemple, le chef de village est non seulement ***kûkûso (tûso)*** mais aussi ***lokwi nyumuniso*** l'autel ***nyumuni*** communal coiffe tous les autels *nyumuni* lignagers, quelle que soit leur origine lointaine (2). Par contre, le chef de village, en tant que chef de lignage, ne possède aucun privilège foncier : bien au contraire, au moment du regroupement des hameaux, il a abandonné, au profit des lignages les plus anciennement installés dans le village, les droits lignagers de type ***nyumuni*** que lui avaient légués ses ancêtres : aussi bien ne peut-il, dans l'exercice de ses fonctions communales, favoriser sa propre famille : il est véritablement l'*arbitre,* préoccupé seulement de l'intérêt de la communauté. Cette précaution, qui apparaît ici sur le plan foncier, de prévenir, par des dispositions institutionnelles ou simplement pratiques, toute tentative d'utilisation du pouvoir à des fins personnelles, illustre bien le refus permanent des Bwa, leur phobie pourrait-on dire, de toute hiérarchie autoritaire.

2/ Le terroir de brousse

Il est extrêmement difficile de dresser un plan du territoire communal de Dissankwi ; ses limites avec les territoires de Masso, Daboura, Dentiéna, Tié, Solenso, Dankouro, Kouakoua, ne sont pas, à quelques exceptions près -une *chaîne* de collines gréseuses vers l'Est, une portion du cours de la rivière de Tié vers le Sud- des limites naturelles. Si quelques points privilégiés : carrefour de pistes, groupe de rochers ou d'arbres en bordure de piste... sont parfaitement connus des intéressés et peuvent être repérés avec précision sur les photographies aériennes, le cheminement entre deux points se révèle, sur le terrain, des plus malaisés ; l'absence de pistes *mitoyennes* ou de parcelles cultivées (3) dans les zones frontières, l'hésitation des informateurs, pour qui cette brousse éloignée du village ne présente qu'un intérêt agraire limité, rendent vaine toute tentative d'établir un tracé rigoureux des limites territoriales.

Le terroir de brousse de Dissankwi est partagé en neuf domaines fonciers à appropriation de type ***nyumuni***. Les lignages *propriétaires* de ces domaines sont, comme l'a montré l'aperçu historique présenté ci-dessus, soit des lignages installés depuis très longtemps à Dissankwi : lignages Wélofin Bayé et Tamou Bayé, soit des lignages originaires de hameaux partiellement regroupés à Dissankwi : lignages Tankani Coulibali (Bomo), Pangani Coulibali (Nâkokwi), Lomissoa Nankwé (Syâkwi), Dabâmwé Bayé (Boroma), Botyéni Traoré (Kâsokwi), Koyo Traoré (Sara), et Dentiéna Sabwé (Mâdara).

Le chef de lignage est gérant du domaine de brousse du lignage (ex : ***ba bayesya nyunu,*** la brousse du lignage Bayé) ; il ne peut aliéner ce domaine, en tout ou en partie, sans l'accord du conseil

. . . . . .

(1) Op. cité **35** ; p. 140.

(2) De la même manière, dans les villages bwa du Mali où il y a eu partage du droit de type ***tû (kûkù)*** entre les différentes *maisons,* le chef de village est demeuré *lotûso* (équivalent de ***lokwi kûkûso***).

(3) Aisément repérables sur les photographies aériennes.

de famille. Si elle venait à se produire, cette aliénation ne saurait suspendre, comme nous l'avons montré, l'appartenance du domaine au territoire communal de Dissankwi : elle se ferait nécessairement au profit d'un lignage établi, ou désireux de s'établir, dans le village.

Quelles que soient ses origines politico-religieuses, le droit d'appropriation de type *nyumuni* sur un domaine de brousse ne s'identifie pas à un droit d'usage exclusif. Le possesseur de ce droit ne peut, hormis le cas -défini à propos des modalités d'usage du terroir de brousse de Sabwéra- d'une parcelle en cours d'exploitation, refuser à un membre de la communauté villageoise, le droit d'ouvrir un champ sur son domaine ; s'il le faisait, il serait tenu, vis-à-vis de l'opinion publique, de défricher lui-même l'emplacement et de le cultiver durant au moins deux saisons agricoles ; il ne saurait, en tout état de cause, refuser à l'exploitant un second emplacement -sous quelque prétexte que ce soit (1)-. En pratique, d'ailleurs, la demande d'autorisation d'ouverture d'un champ de brousse n'est exigée que dans le cas où le champ est destiné à la culture du petit mil ou du sorgho (2). Ajoutons qu'à l'instar de ce qui se passe à Sabwéra, le droit de reprise ou de préemption n'existe pas ; après deux années de non-culture, le champ retombe dans le domaine des terres vacantes.

Ainsi, les exploitants du village possèdent, sur la totalité du terroir de brousse, des droits d'usage équivalents : sous réserve, dans le cas où la parcelle doit être ensemencée en petit mil ou en sorgho, de prévenir le *nyumuniso* de qui dépend l'emplacement choisi, ils peuvent cultiver là où bon leur semble : au niveau de l'usage du terroir de brousse, la situation, à Dissankwi, ne diffère pas de celle qui se rencontre à Sabwéra.

TABLEAU XX

DISSANKWI : Saison agricole 1963, Appropriation (droit de type *nyumuni*) des champs mis en valeur sur le terroir de brousse du village.

Maison (ou lignage mineur) (chef de *maison* (a)	Etendue totale de la *maison*	Nombre d'exploitations	Champs de brousse		
			Superficie totale cultivée (ha)	Superficie appropriée (ha)	% superficie appropriée
A - CULTIVATEURS					
Yézouma Coulibali	44	7	17,90		
Wélofin Bayé	81	9	36,00	6,34	17,6
Tamou Bayé	10	2	4,65	4,65	100,0

. . . . . .

(1) Ce geste serait interprété comme un affront. Le *nyumuniso* devrait s'en expliquer devant le conseil des anciens et, avec tout le danger que cela représente, devant *nyumuni* (*nyumuni* punit tous ceux qui transposent, sur le plan foncier, leurs inimitiés personnelles ; c'est un acte sacrilège de se quereller *sur la terre*).

(2) Ce sont les seules cultures -celles des ancêtres- affectées par le pacte, tout à la fois agraire (abondance des récoltes) et *biologique* (nombreuses naissances) conclu entre les hommes et *nyumuni*. A ce titre, elles ne peuvent être pratiquées sans l'intervention du *nyumuniso* (médiation sacrificielle). De plus, elles donnent lieu à des prestations rituelles dont nous avons signalé, déjà, l'importance. En sollicitant du *nyumuniso* l'autorisation d'ouvrir un nouveau champ de brousse destiné à la culture du mil, l'exploitant *se met en règle* avec *nyumuni* (dont il attend une intervention bénéfique).

Par contre, la liaison, tout à la fois religieuse et éthique, établie entre la mise en valeur de la terre de *nyumuni* et la pratique de la culture du mil, privilégiée par les ancêtres et maintenue au coeur d'un *système* de valeurs agraires, économiques, sociales..., fait que la culture du coton dont l'insertion dans une *économie nouvelle* importée a accusé le caractère, sinon profane, du moins *marginal*, est exclue du pacte conclu avec *nyumuni*. Ce qui explique, d'une part qu'aucune démarche préalable auprès du *nyumuniso* ne soit exigée de l'exploitant désireux de défricher un nouveau champ, dès lors que ce champ est destiné à la seule culture du coton , d'autre part que celle-ci ne donne lieu à aucune prestation rituelle.

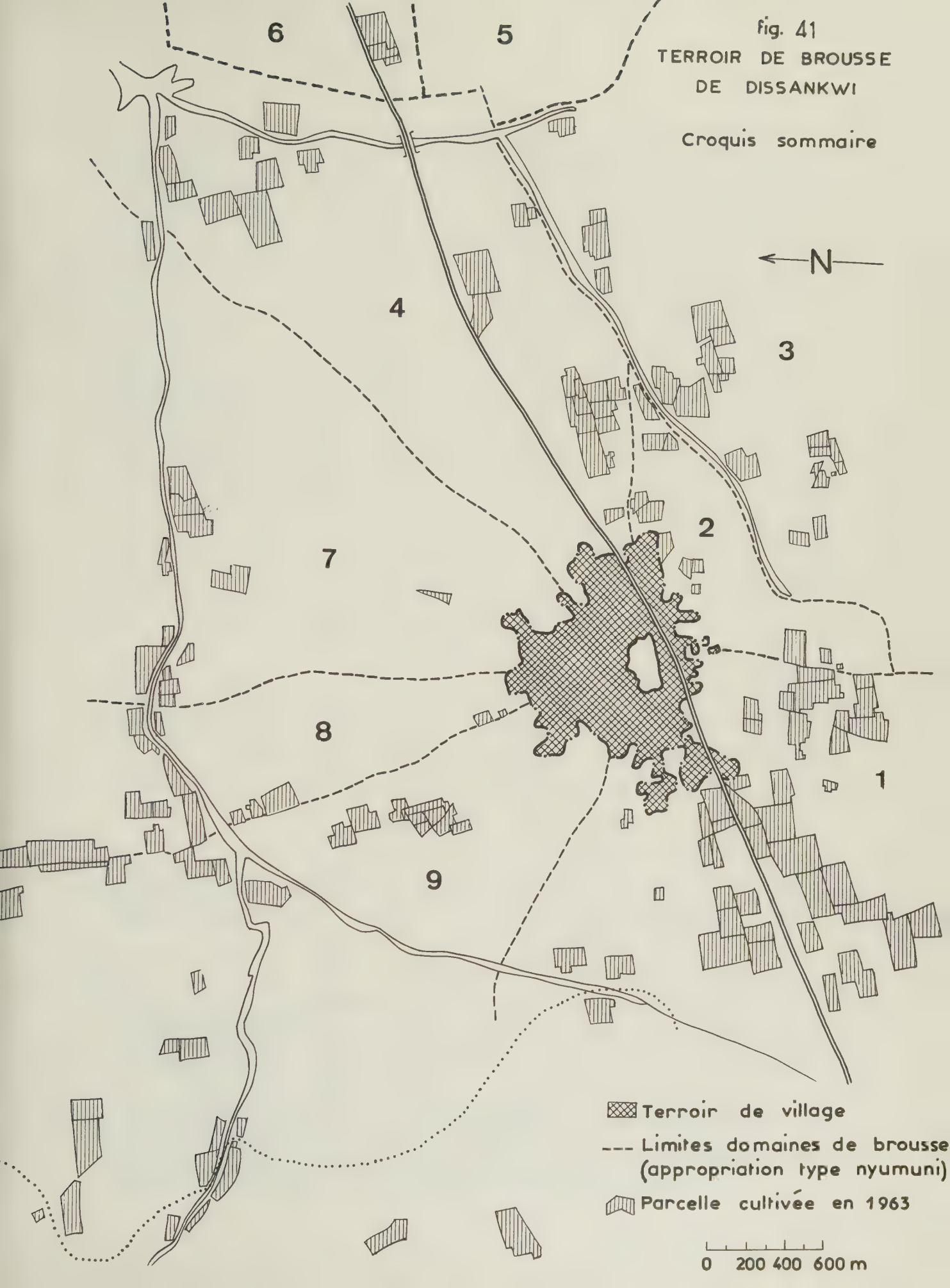


fig. 41
TERROIR DE BROUSSE
DE DISSANKWI
Croquis sommaire
N
1
2
3
4
5
6
7
8
9
Terroir de village
Limites domaines de brousse
(appropriation type nyumuni)
Parcelle cultivée en 1963
0 200 400 600 m

Fig. 41 - Terroir de brousse de Dissankwi.

Droit d'appropriation de type *nyumuni* sur un domaine de brousse.

Domaine de brousse	Lignage *propriétaire* (désigné par le nom du chef de lignage actuel)
1	Pangani Coulibali
2	Tankani Coulibali
3	Lomissoa Nankwe
4	Koyo Traoré
5	Dentiénia Sabwé
6	Botyéni Traoré
7	Wélofin Bayé
8	Tamou Bayé
9	Dabamwé Bayé

Tankani Coulibali	4	1	4,35	0,00	0,0
Pangani Coulibali	6	1	0,58	0,00	0,0
Lomissoa Nankwé	14	3	11,54	1,08	9,4
Moïse Mumwé	17	4	10,90		
Soani Mumwé	13	1	6,31		
Lamissa Koho	13	3	10,63		
Dabamwé Bayé	40	5	11,93	6,70	56,2
Bwéza Bayé	63	8	34,55		
Botyéni Traoré	5	3	4,18	0,00	0,0
Gninissoba Koho	17	6	16,99		
Koyo Traoré	20	1	4,63	4,63	100,0
Nyoumouni Sangaré	2	1	1,83		
Mankabwará Bonswa	77	9	35,86		
Nadoun Traoré	8	2	5,09		
Yézouma Sangaré	10	1	-		
Cultivateurs isolés	2	1	-		
	446	68	217,92		

B - FORGERONS

Dentiéna Sabwé	14	7	7,13	0,00	0,0
Nankwéza Bayé	15	2	3,09		
Forgerons isolés	1	1	2,90		
	30	10	13,12		

C - GRIOTS

Nanko Sanou	24	5	3,57		
Griots isolés	6	3	0,26		
	30	8	3,83		

D - ETRANGERS

Exploitations anciennes	22	5	11,33		
Immigrés récents	17	2			
	39	7	11,33		

a) Ex. Yézouma Coulibali : chef de *maison* (ou lignage mineur) ne possédant aucun droit d'appropriation sur le terroir de brousse du village.

Wélofin Bayé : chef de *maison* (ou lignage mineur) possédant un droit d'appropriation, de type ***nyumuni*** sur une portion du terroir de brousse du village.

Pour l'ensemble du village, 58 exploitations, sur 90, (1) ne possèdent aucun droit d'appropriation de type ***nyumuni*** sur le terroir de brousse du village. Durant la saison agricole 1963, ces 58 exploitations ont mis en valeur, à elles seules, 161,21 ha. (ce qui représente environ 65,5 % des 246,20 ha. exploités sur le terroir de brousse). De plus, sur les 84,99 ha. mis en valeur par les 32 exploitations possédant un droit d'appropriation de type ***nyumuni*** sur un domaine de brousse, 23,40 ha. seulement étaient inclus dans le domaine de brousse de ces exploitations (soit environ 27,5 % de l'ensemble des superficies cultivées par ces mêmes exploitations). Au total sur les 246,20 ha. de terres mises en valeur sur le terroir de brousse, à peine 9,5 % l'étaient par les exploitants titulaires d'un droit d'appropriation de type ***nyumuni*** sur ces terres.

TABLEAU XXI

DISSANKWI : Saison agricole 1963, Appropriation (droit de type ***nyumuni***) des champs mis en valeur sur le terroir de brousse du village, Tableau d'ensemble (a)

	Groupes socio-professionnels	Etendue totale	Nombre Exploitations	Superficies cultivées en 1963		
				Superficie totale cultivée (ha)	Superficie appropriée (ha)	% superficie appropriée
Exploitations titulaires d'un droit d'appropriation de type ***nyumuni*** sur un domaine de brousse	Cultivateurs	180	25	77,86	23,40	30,05
	Forgerons	14	7	7,13	0,00	0,00
Exploitations privées de tout droit d'appropriation sur le terroir de brousse du village	Cultivateurs	256	42	140,06		
	Forgerons	16	3	5,99		
	Griots	30	8	3,83		
	Etrangers	22	5	11,33		
Toutes exploitations		518	90	246,20	23,40	9,50

a) Ont été éliminées les 3 exploitations (27 personnes) n'ayant pas participé à la campagne agricole 1963 (immigrés récents).

L'absence de règlementation contraignante touchant, tant l'accès aux domaines de brousse à appropriation lignagère (relations possédants - non-possédants), que l'usage du terroir de brousse communal (relations exploitants - autorités communales) doit être rapportée à un facteur *général* et à une situation *locale*. Un facteur général : déjà évoqué, il procède des modalités techniques de mise en valeur du terroir de brousse ; l'exploitation extensive de ce terroir -sans aménagement protecteur particulier, ni enrichissement artificiel, des sols superficiels (livrés périodiquement à la jachère)- n'exige pas, comme c'est le cas pour le terroir de village, la reconnaissance d'un droit de jouissance

. . . . . .

(1) Soit une proportion de 64,5 %. Ces 58 exploitations groupent 324 personnes (sur 518), soit 62,5 % de la population du village.

plus ou moins permanent à l'exploitant ayant, par son travail, amélioré les conditions d'exploitation et les potentialités de rendement des terres mises à sa disposition. Une situation locale : l'abondance des terres exploitables, leur relative homogénéité pédologique, la régression démographique du village, rendent sans objet une règlementation de l'exercice du droit d'usage sur le terroir de brousse -droit reconnu, collectivement, à tous les exploitants ressortissants de la commune- ; au demeurant, une telle règlementation, passant par la délimation de secteurs de brousse à usage réservé, contrarierait une pratique à laquelle les villageois sont très attachés : le regroupement, hors de toute contrainte lignagère ou communale, d'exploitants désireux de s'entraider dans l'ouverture et la mise en valeur de leurs champs de brousse et tenus, de ce fait, d'implanter ceux-ci dans un même secteur géographique.

Ainsi, en l'absence de toute nécessité techno-agraire de répartition des droits d'usage sur le terroir de brousse, ce dernier apparaît, à tous les villageois, comme un bien commun dont la jouissance ne saurait être limitée que par l'appartenance de l'exploitant à la communauté villageoise. Toujours dans la même conjoncture -réalisée à Dissankwi-, le partage du terroir de brousse en domaines fonciers à appropriation de type ***nyumuni***, quelles que soient les circonstances historiques qui l'entourent, répond à un objectif politique : la reconnaissance aux lignages les plus anciennement installés dans le village, ou les plus influents, de privilèges et responsabilités communales. En pays bwa, la manipulation politique des droits fonciers apparaît plus déterminante, au niveau du terroir de brousse, que sa manipulation techno-agraire ; en tout état de cause, cette dernière ne saurait intervenir que dans le cas d'insuffisance reconnue de terres exploitables.

Pour en terminer avec les règles d'utilisation du terroir de brousse du village, disons quelques mots de l'appropriation des produits de cueillette.

Au moment du défrichement d'un nouveau champ, tous les arbres sont coupés, sauf les nérés (***dɛ donu***, pl. ***hâ dosâ***, B) et les karités (***dɛ Bwânu*** ; pl. ***hâ Bwâsâ***, B). Quel que soit le *propriétaire* (***nyunuso***) (1) du domaine sur lequel a été ouvert le champ, le ramassage des gousses de néré ne peut être effectué, durant toute la période de mise en valeur du champ, que par l'exploitant lui-même (2) : celui-ci est tenu de présenter la récolte au ***nyunuso***, lequel jouit du privilège d'en prélever une partie pour son usage personnel ; le volume du prélèvement n'est pas fixé par la coutume mais il est généralement minime et, à tout le moins, inférieur au tiers de la récolte : la présentation de la récolte correspond à un geste de courtoisie, fréquemment pratiqué dans les rapports sociaux impliquant un échange de services. La récolte de karité appartient entièrement aux femmes de l'exploitant (3) ; aucun prélèvement n'est effectué.

La production des nérés et karités situés sur les terres de brousse non cultivées n'est pas appropriée : n'importe quel villageois, pour le néré, villageoise, pour le karité, peut procéder au ramassage.

Quelques brèves indications -elles relèvent d'une analyse des rituels agraires que nous ne pouvons aborder dans le cadre d'une étude sur l'organisation foncière- permettent de mettre en lumière l'identité dans l'espace, de Sabwéra à Dissankwi et, au delà, dans toute la partie du pays bwa étudiée, et la permanence dans le temps, à travers tous les changements socio-économiques et religieux intervenus depuis un siècle, de l'environnement éthique propre à ***nyumuni***.

. . . . . .

(1) ***nyunuso*** : *propriétaire* de la brousse. En pratique, il s'agit toujours d'un ***nyumuniso***, tous les domaines fonciers découpés dans la brousse du village relevant d'une appropriation de type ***nyumuni***. Cependant, le ramassage des gousses de néré et des noix de karité ne s'accompagnant d'aucune démarche religieuse particulière -au contraire des opérations agricoles-, les paysans de Dissankwi utilisent généralement, dans ce contexte *profane*, le terme ***nyunuso***, à resonance exclusivement sociale, de préférence à celui de ***nyumuniso***. Nous nous sommes conformé à cet usage.

(2) Autrefois, la cueillette des gousses de néré était une occupation exclusivement masculine. Il y a une dizaine d'années, les femmes de Dissankwi, insuffisamment approvisionnées par des époux que la conversion à l'idéologie économique nouvelle tiennent de plus en plus éloignés des tâches domestiques, ont obtenu du chef de village l'autorisation de procéder elles-mêmes à la cueillette.

(3) Occupations exclusivement féminines, le ramassage des noix de karité et la fabrication du beurre tiennent une place considérable dans l'emploi du temps des ménagères.

L'ouverture d'un nouveau champ en brousse donne lieu à une série de rituels que nous ne pouvons qu'énumérer brièvement. Lorsqu'un chef d'exploitation a choisi l'emplacement qui lui paraît le plus favorable, il coupe quelques arbustes, nettoie quelques mètres carrés. Puis, il s'en va prévenir son chef de *maison* ; celui-ci lui demande d'aller quérir un poulet ou une certaine quantité de cauris (50 à 100). Le poulet ou les cauris sont offerts aux ancêtres de la *maison* (***de dû nâsya,*** B). S'il s'agit d'un poulet, sa position, au moment où il expire, indique à l'intéressé si l'emplacement choisi est accepté par les ancêtres ; aussi, en cas de refus, l'exploitant se met-il en quête d'un nouvel emplacement. S'il s'agit de cauris -le chef de *maison* ne peut *lire* dans les cauris- la réponse des ancêtres ne sera connue que plus tard : si la récolte est mauvaise, s'il arrive quelque malheur dans la famille de l'exploitant (maladie, décès), ce dernier saura qu'il lui faut abandonner le champ.

Le sacrifice aux ancêtres accompli, l'exploitant se rend chez le *nyumuniso* de qui dépend l'emplacement choisi : celui-ci vérifie que le terrain n'a pas été mis en valeur depuis plusieurs années. Puis il informe ***nyumuni*** de l'intention de l'exploitant, sollicite son accord en sacrifiant un poulet fourni par le paysan. En cas d'acceptation du poulet, les travaux de défrichement peuvent commencer immédiatement. Aux dires des cultivateurs, ***nyumuni*** ne s'oppose que très rarement à la mise en culture d'une terre de brousse.

Comme à Sabwéra, l'exploitant d'un champ de brousse ensemencé en petit mil ou en sorgho est tenu, au moment du battage des panicules, de remettre au ***nyumuniso*** sur le domaine duquel il a cultivé, "la part de la récolte qui revient à ***nyumuni***". Le caractère religieux de cette démarche (1) a été analysé, ainsi que les considérations qui entrent en ligne de compte pour la fixation, par l'exploitant lui-même, du volume de cette prestation sacrée. A Dissankwi, les ***nyumusisâsya*** -ils n'exercent pas directement de fonctions communales- n'utilisent le mil de ***nyumuni*** que pour les sacrifices agraires ; aussi, la contribution fournie par chaque exploitant est-elle généralement faible (1 à 2 calebasses, soit 2 à 4 kg). Par contre, ces mêmes exploitants sont tenus, par une démarche parallèle, de remettre au ***lokwi nyumuniso*** une quantité de mil dont la destination : couverture de besoins communautaires variés (2), explique qu'elle soit supérieure à celle versée au ***nyumuniso***. Cette seconde prestation qui correspond, en fait, à une participation des *maisons* aux frais de fonctionnement de la commune, est versée, non pas individuellement, par les différents exploitants autonomes, mais, collectivement, par les chefs de *maison* (***ba dûsinikîâ,*** B) -après qu'ils aient réuni le conseil de famille et collecté les prestations dues par chacun des membres de la *maison* (3)-.

Lorsque toutes les récoltes ont été engrangées, le ***lokwi nyumuniso*** procède aux sacrifices de remerciement (***nyumuniso hâ de nyumuni)*** ; à cette occasion, l'une des rares aujourd'hui où un repas communiel réunisse la quasi-totalité des villageois -qu'il soient demeurés fidèles à la religion de ***do*** ou qu'ils se soient convertis au christianisme-, les chefs de *maison* remettent au ***loso,*** en fonction, toujours, du déroulement plus ou moins favorable de la saison agricole, un à trois poulets (***lokwi nyumuni tɛnikwa*** : les poulets pour la *salutation* de ***nyumuni).*** Que les paysans de Dissankwi, malgré les changements survenus dans l'organisation de la production et la crise démographique aiguë affectant la majorité des familles, maintiennent le dialogue avec ***nyumuni,*** mesure la force avec laquelle était vécue l'*identité* fertilité de la terre -fécondité des femmes et, au delà, travail de la terre-

. . . . . .

(1) Répétons-le, le mil de ***nyumuni*** (***ho nyumuni daa***) n'est pas dû à titre de compensation ; l'intervention sacrificielle du ***nyumuniso*** -que le sacrifiant soit un membre du lignage titulaire du droit de type ***nyumuni*** ou qu'il appartienne à une autre cellule sociale- n'est pas un *service* sollicité par l'exploitant -susceptible donc d'être monnayée- mais un droit, partagé par tous les ressortissants du village, de bénéficier du courant d'échanges institué, sur un espace de brousse déterminé, entre les hommes et ***nyumuni***. Aux pires moments de la crise de production de la fin du XIXème siècle et du début du XIXème siècle, les ***nyumunisâsya*** n'ont jamais cherché à tirer profit de leur fonction.

Dans cette même perspective, rappelons que la culture du coton, la plus rémunératrice pourtant, ne donne lieu à aucune prestation ; elle est exclue, en effet, du pacte liant les hommes à ***nyumuni***.

(2) Comme à Sabwéra, le ***lokwi nyumuniso*** gère la contribution en mil des différentes *maisons* du village, tantôt en qualité de ***nyumuniso***, tantôt en qualité de ***kûkûso*** (***tûso***) ou de ***loso***.

(3) En pratique, le ***dûso*** (chef de *maison*) prélève la contribution des exploitants sur le mil de la famille (***wo dûniki daa***), part de la récolte que les exploitants abandonnent au chef de *maison* pour les besoins communautaires.

vie des hommes. A Dissankwi, comme dans la majorité des villages bwa, la mutation de valeurs qu'implique le passage à une économie de profit est loin d'être achevée : pour le paysan d'aujourd'hui, qui consacre plus de 30 % des superficies cultivées au coton -culture de marché pour laquelle il n'a rien à attendre de ***nyumuni***-, qui dispose de revenus lui permettant d'acheter, le cas échéant, le mil qu'il n'a pu produire lui-même, la croyance demeure vivace d'une étroite dépendance entre son souhait essentiel -de bonnes récoltes, de nombreux enfants- et la mise en valeur, selon l'enseignement des ancêtres, de la terre de ***nyumuni***. Derrière une fidélité religieuse que connote la persistance du dialogue avec ***nyumuni***, c'est, en fait, toute une *morale agraire* qui se survit, provisoirement sans doute, à elle-même.

3/ Le terroir de village

a) Le problème foncier posé par les conditions d'exploitation du terroir de village.

Parlant du paysage agraire bwa, nous avons indiqué qu'il pouvait être rangé dans le type de paysage à organisation *en auréoles concentriques*. Le cas, à bien des égards marginal, de Sabwéra a montré que la zonation de l'espace exploité apparaîssait, dans certaines circonstances, extrêmement sommaire : le terroir de village de Sabwéra ne comprend qu'une seule auréole, étroite ceinture de jardins et de champs semi-permanents (0,48 % des superficies totales cultivées en 1963) ; la quasi-totalité des champs est située dans l'auréole externe (champs de brousse) -zone où la culture itinérante sur brûlis est la seule pratiquée-. La place minime tenue, dans l'économie des superficies cultivées, par le terroir de village, explique que la manipulation des droits fonciers y apparaisse fondée essentiellement sur la connaissance de la vocation à utilisation et à aménagement socio-religieux *publics* d'un espace valorisé par la proximité des habitations. A Dissankwi, par contre, où la zonation complexe du terroir de village suggère cet "aménagement cohérent... de l'espace exploité" (1) à quoi se reconnaissent les formes les plus évoluées des terroirs à auréoles concentriques, la manipulation des droits fonciers sur le terroir de village inclut une préoccupation nouvelle de répartition équitable, entre tous les exploitants du village, de terres dont la vocation culturale aussi bien que les conditions d'exploitation commandent la faible étendue et, par suite, la valorisation proprement *technique*.

TABLEAU XXII

Villages de Sabwéra et Dissankwi:

Répartition spatio-agraire des superficies cultivées durant la saison agricole 1963

	Terroir de village								Terroir de brousse (d)	
	Jardins (a)		Champs permanents type ancien (b)		Champs permanents type récent (c)		Total terroir de village			
	S	%	S	%	S	%	S	%	S	%
Sabwéra	0,58	0,5					0,58	0,5	118,18	99,5
Dissankwi	3,69	1,1	16,94	5,1	65,09	19,6	85,72	25,8	245,20	74,2

a - ***hâ bôni***, B.

b - ***hâ fiowa***, D ; ***hâ giifya***, B.

c - ***hâ keseBwaa(sâ)*** B.

d - ***hâ Bwaasâ***, B ; ***hâ gwê***, D.

S - superficie (exprimée en ha).

% - proportion par rapport aux superficies totales cultivées.

(1) G. Sautter, op. cité **80** ; p. 30.

Le terroir de village de Dissankwi présente trois zones nettement différenciées, tant par leur aspect extérieur que par leur destination culturale ; leur importance dans l'organisation générale de la production ne sera pas examinée ici ; cependant, quelques brèves indications sont nécessaires, résumées dans le tableau ci-dessus. Epousant étroitement les sinuosités de l'enceinte du village (1), la zone de jardins (***hâ bôni***, B), consacrée à la culture du tabac, ne représente que 1,1 % des superficies cultivées (saison agricole 1963) ; lui succède une zone de champs permanents sous *balanzan* (***hâ giifya*** B) ; représentant 5,1 % des superficies cultivées, cette seconde auréole tire son importance de sa vocation à supporter des cultures de soudure : mil à sucre et surtout maïs, ou des cultures à valorisation sociale : sorgho rouge destiné à la fabrication de la bière de mil rituelle, tabac à usage *réservé* . La troisième zone (***hâ keseBwaa*** : les champs de coton) n'appartient pas au *système* agraire traditionnel ; gagnée sur la brousse à une époque récente (2), cette auréole à vocation cotonnière (3) semble en voie de stabilisation ; les champs permanents y sont, à l'instar des champs sous *balanzan*, fumés chaque année ; représentant 19,6 % des superficies cultivées, ils fournissent aux exploitants plus des 2/3 de la récolte de coton (4) ; tant sur le plan agraire, où la tendance la plus répandue dans l'ensemble du pays bwa est à l'abandon des cultures sous parc, que sur le plan foncier, où la recherche, par les intéressés, d'un statut propre aux *keseBwaa* permet à l'observateur d'entrevoir certains éléments de la dynamique interne de la pratique foncière bwa, sur ces deux plans donc, l'étude de cette auréole externe, dont l'existence constitue l'originalité la plus marquée du terroir de village de Dissankwi, apparaît très féconde.

Le statut foncier des ***bôni*** et des ***giifya*** est, dans l'ensemble, comparable à celui des ***fiowa*** de Sabwéra ; le terroir de village se trouve partagé -droit d'appropriation de type ***kûkû*** (***tû***)- entre les différentes *maisons* composant la communauté villageoise ; seules quelques parcelles, sur les ***giifya***, sont appropriées individuellement. Cette concordance, cependant, ne saurait dispenser l'observateur d'une analyse en profondeur qu'imposent, tant l'aménagement cohérent du terroir de village de Dissankwi, que l'étendue et le découpage sociologique complexe de la communauté villageoise.

Sans prétendre traiter ici de la place, dans l'organisation de la production, de la mise en valeur de champs permanents implantés aux abords du village et consacrés à des cultures de soudure, qu'il nous suffise de remarquer que l'exploitation même de ces champs commande que les cultivateurs se voient garantir, par la collectivité, des droits d'usage sur eux qui, pour n'être point acquis *définitivement* ne puissent, cependant, être remis en cause qu'exceptionnellement. D'une part, les cultivateurs doivent pouvoir bénéficier, par une occupation de longue durée des parcelles mises *une fois* à leur disposition, de la plus-value agraire que confèrent aux champs de village une exploitation continue et soignée, un apport permanent de fumure, parfois des aménagements particuliers, tels la protection, sinon la reconstitution, de la couverture arborée, la construction et l'entretien de murettes, de fossés de drainage, etc. D'autre part, des facteurs techniques, particulièrement l'absence de moyens de transport à longue distance de la fumure domestique destinée à la refertilisation annuelle de la terre, limitent l'aire d'extension des champs permanents à la zone située à proximité immédiate du village ; d'où, pour peu que l'on ait affaire à des villages très peuplés, une concurrence possible entre les exploitants et la nécessité d'une délimitation précise des droits d'usage de chacun.

. . . . . .

(1) Tout comme à Sabwéra, les constructions formant enceinte du village s'ouvrent vers l'intérieur de la cité; leurs murs, côté jardins, sont aveugles.

(2) Pour les champs les plus anciens, une dizaine d'années seulement.

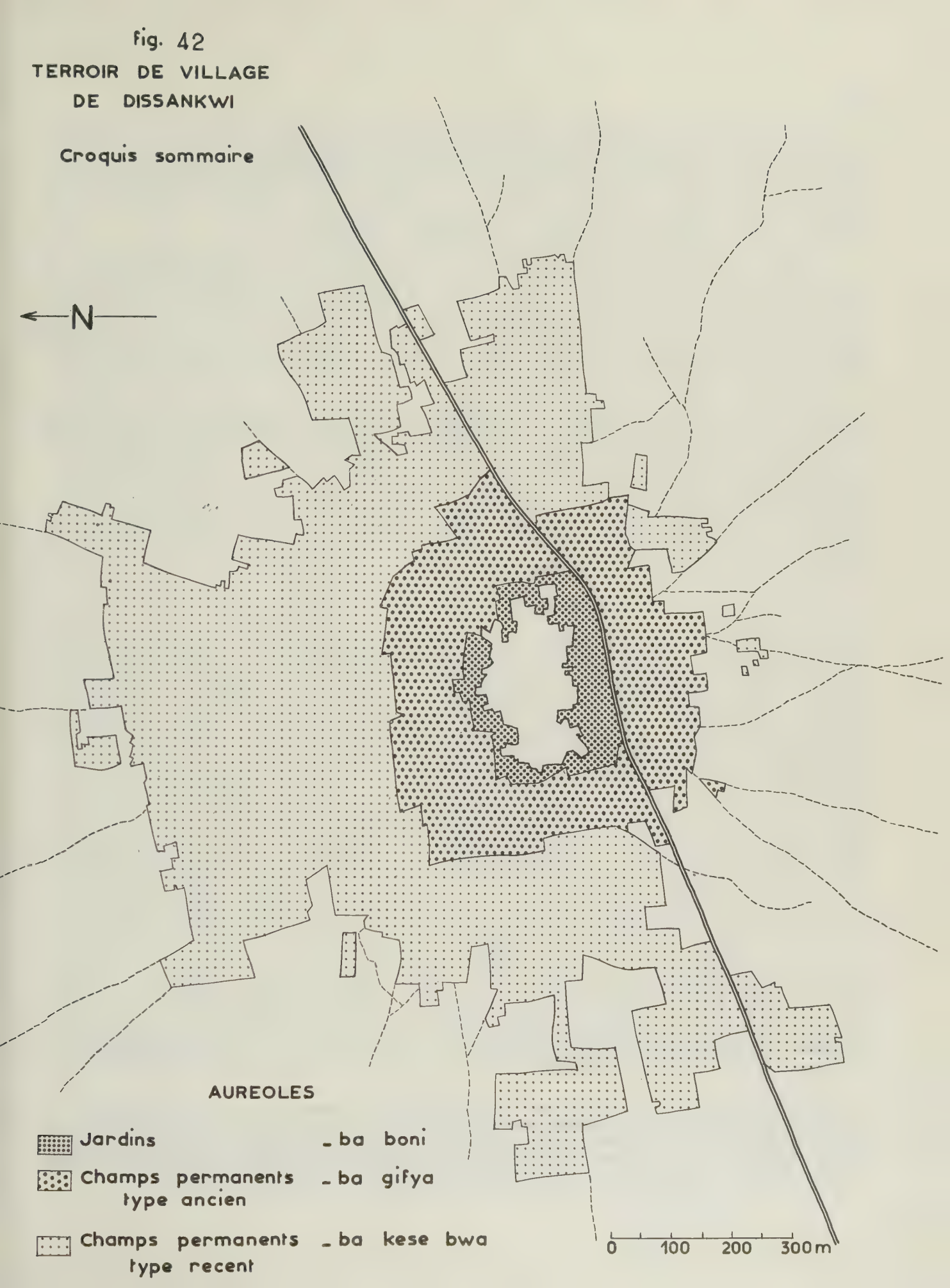
(3) L'auréole de champs de coton n'est pas continue (cf. ci-contre p. 301 , fig. 42 : Terroir de village de Dissankwi, Croquis sommaire). Seules les terres gravillonnaires -parties Est, Nord et Ouest du terroir de village- sont considérées par les cultivateurs comme favorables à la culture du coton. Au contraire, les terres de la partie Sud du terroir, plus lourdes et susceptibles de se gorger d'eau en saison des pluies demeurent très largement inexploitées : seule l'auréole des ***giifya*** y est représentée ; encore de nombreuses parcelles y sont-elles, chaque année, laissées en jachère.

(4) Le coton est la seule culture de marché pratiquée à Dissankwi ; sur elle repose la quasi-totalité de l'économie de marché.

fig. 42

TERROIR DE VILLAGE DE DISSANKWI

Croquis sommaire



En fin de compte, les conditions d'exploitation et les limites de l'extension dans l'espace des champs de village font qu'il est généralement difficile, tant à l'exploitant qu'au *législateur,* de maintenir, à leur niveau, la distinction, essentielle au niveau du terroir de brousse, entre droit d'appropriation et droit d'usage. Nous ne citerons que deux chiffres : durant la saison agricole 1963, 98 % des superficies cultivées sur les ***bôni,*** 85,8 % de celles cultivées sur les ***giifya*** le furent par les titulaires d'un droit d'appropriation sur les parcelles mises en valeur.

Ainsi, au facteur proprement socio-religieux de différenciation du statut foncier du terroir de village et du terroir de brousse s'ajoute, dès lors que l'organisation du territoire communal en auréoles concentriques est le fruit d'un aménagement cohérent de l'espace cultivé, un facteur d'ordre agraire qui, dans bien des cas, peut apparaître déterminant. En tout état de cause, les deux facteurs agissent dans le même sens : le *partage* foncier du terroir de village et, par le passage d'un droit d'appropriation de type ***nyumuni*** à un droit d'appropriation de type ***kûkû (tû),*** la reconnaissance du caractère privilégié des terres de village.

Dès lors, ce qui importe le plus à l'ethnologue -la nécessité du partage foncier du terroir de village ayant été établie- est l'examen des modalités de cette opération ; le fait même que les champs de village relèvent d'une appropriation de type ***kûkû*** (***tû***) -donc que leur *attribution,* quelle que soit la nécessité qui la fonde, inclut la préoccupation de promotion, ou de défense, d'un certain type d'organisation sociale- garantit la fécondité de cette démarche. En ce qui concerne plus particulièrement Dissankwi, l'ancienneté du village, les bouleversements socio-politiques liés à la période de domination peul, enfin la tendance actuelle à adapter le régime foncier des champs de village à la structure nouvelle des exploitations, multiplient les occasions, pour l'observateur, de saisir la *pensée foncière* bwa à travers ses démarches les plus empiriques.

b) Répartition actuelle des droits d'appropriation sur les ***bôni*** *et les* ***giifya.***

Le tableau ci-dessous ne présente qu'une approche simplifiée d'une situation foncière dont les intéressés eux-mêmes reconnaissent la complexité, l'origine incertaine et le caractère évolutif. Une remarque, d'ordre méthodologique, trouve sa place ici. Le caractère contingent de l'appropriation de type ***tû*** (***kûkû***) a été souligné ; il rend compte de l'origine très diverse des droits actuels, tant sur les ***bôni*** que sur les ***giifya.*** De son côté, l'indifférence des cultivateurs bwa aux *péripéties* de l'histoire -elle correspond, plus profondément, à un refus de laisser le passé compromettre les chances d'adaptation *souple* aux situations nouvelles, prévisibles ou inattendues, auxquelles peut se trouver confrontée la communauté villageoise- cette indifférence donc, rend malaisé et souvent décevant l'établissement de la *carte d'identité juridique* de chacune des parcelles du terroir de village. Cependant, aussi tenté soit-il de s'en tenir à une vue synchronique de l'appropriation des ***bôni*** et des ***giifya,*** l'ethnologue ne peut se dispenser de l'élaboration des modèles structurels ou historiques de modification de cette appropriation : ce serait, sous prétexte de l'incomplétude des matériaux servant à cette élaboration, un refus de mettre à l'épreuve des faits son interprétation de la pratique foncière bwa.

Huit *maisons* seulement possèdent des droits sur les ***bôni*** ; parmi elles, les trois *maisons* les plus anciennement installées dans le village (*maisons* Yézouma Coulibali, Wélofin Bayé, Tamou Bayé) se partagent 76 % des superficies constituant cette auréole de jardins. A l'époque du regroupement des hameaux, la zone des ***bôni*** ne fut point incluse dans le remodelage foncier imposé par l'intégration à la communauté des nouveaux arrivants. Ainsi demeurait matérialisé, sur le sol, le statut d'ancienneté des premiers habitants ; ce qui était en cause était moins le maintien d'un privilège agraire -l'importance des ***bôni*** dans l'organisation de la production est négligeable (1)- que la reconnaissance, par les nouveaux arrivants, de la *leaderance* socio-politique, d'ailleurs momentanée, des fondateurs de la communauté villageoise.

. . . . . .

(1) La culture du tabac qui y est pratiquée -généralement par les cultivateurs âgés, incapables de longs déplacements et d'efforts soutenus- peut également être entreprise, avec les mêmes chances de réussite, sur les ***giifya.*** Par ailleurs, la zone des ***bôni*** constitue, étant donné le type d'habitat, la réserve, indispensable à la communauté villageoise, de terrains à bâtir. Le titulaire d'un droit foncier sur une partie des ***bôni*** ne peut s'opposer à ce qu'un habitant du village utilise son terrain pour la construction d'un nouvel îlot d'habitation.

TABLEAU XXIII

Dissankwi ; Appropriation des *bôni* et des *giifya* ; Répartition des *keseBwaa* (saison agricole 1963)

Maison (ou lignage mineur) (chef de *maison*)	*bôni* superficie (a)	*giifya* superficie (a)	*keseBwaa* superficie totale cultivée	*keseBwaa* superficie appropriée (b)	*keseBwaa* % superficie appropriée (b)
I - CULTIVATEURS					
Yézouma Coulibali	1,37	2,03	3,82		
Wélofin Bayé	1,28	2,17	13,20	5,72	43,3
Tamou Bayé	0,22	0,86	1,41	1,31	92,9
Tankani Coulibali	0,16	1,01	0,52	0,00	0,0
Pangani Coulibali		1,32	0,72	0,57	79,2
Lomissoa Nankwé		0,77	0,02	0,00	0,0
Moïse Mumwé		0,77	2,46		
Soani Mumwé	0,06	0,48	-		
Lamissa Koho		0,04	-		
Dabamwé Bayé	0,11	2,30	5,09	4,75	93,3
Bwéza Bayé	0,44	1,88	12,57		
Botyéni Traoré		0,71	1,01	0,00	0,0
Gninissoba Koho		0,96	1,30		
Koyo Traoré		0,49	0,59	0,00	0,0
Nyoumouni Sangaré		-	1,14		
Mankabwara Bonswa	0,05	1,08	13,06		
Nadoun Traoré		0,69	0,62		
Cultivateurs isolés		-	0,41		
Parcelles "personnelles"		0,60			
II - FORGERONS					
Dentiéna Sabwé		0,81	2,16	0,00	0,0
Nankwéza Bayé		0,62	0,30		
Forgerons isolés		-	0,41		
III - GRIOTS					
Nanko Sanou		-	-		
Griots isolés		-	0,46		

IV - ETRANGERS

Etrangers			3,82		
TOTAL	3,69	19,59	65,09	12,35	57,4

(a) Droit de type ***kûkû*** (***tû***)

(b) Droit de type ***nyumuni*** : *maisons* (ou lignages mineurs) possédant un droit d'appropriation de type ***nyumuni*** sur un domaine foncier de brousse.

Par contre, la zone parc (***hâ giifya***) fut, sur le plan foncier, entièrement remodelée. Aujourd'hui, toutes les *maisons* composant le village possèdent un droit d'appropriation sur une portion, plus ou moins étendue, des ***giifya***. Ainsi se trouve confirmé que l'intégration, toujours souhaitable, de nouvelles unités sociales à la communauté villageoise est conçue dans une perspective égalitariste ; au contraire de ce qui se passe dans nombre de populations, les privilèges reconnus aux familles les plus anciennement installées dans le village, ne s'étendent pas, pour peu qu'ils revêtent une certaine importance agraire ou religieuse, aux droits d'usage et d'appropriation sur la terre. Que la reconnaissance, à des exploitants nouvellement installés, d'un droit d'appropriation de type ***kûkû*** (***tû***) sur une portion du terroir de village *doive* être différée, tant pour des raisons sociales -nécessité pour les nouveaux venus de faire la preuve de leur volonté de *participation communale*-, que pour des raisons pratiques -difficultés pour le pouvoir communal de faire accepter, par les exploitants *anciens*, de trop fréquentes redistributions des droits fonciers-, ne saurait contrarier longtemps la réalisation du dessein *politique initial* : conférer à la terre, en toutes circonstances, un rôle social de trait d'union entre tous les membres de la communauté villageoise.

c) Le remodelage des droits d'appropriation sur les ***giifya*** *consécutif aux changements dans la composition sociologique de la communauté villageoise.*

L'exemple de Dissankwi est d'autant plus significatif que la redistribution des droits d'appropriation sur les ***giifya*** intervînt dans un contexte agraire et social tout à fait particulier ; il ne faut pas oublier, en effet, qu'à l'époque du regroupement des hameaux -celle de la domination et des exactions dyoula ou peul-, la mise en valeur intensive du terroir de village (1) représentait la meilleure chance, pour les exploitants, de lutter contre la crise de production qui sévissait alors : ainsi se trouvait renforcée, dans un contexte historique inhabituel (2), la tentation que pouvaient avoir les habitants de Dissankwi, devant un afflux d'immigrants lui aussi inhabituel, de maintenir leurs droits anciens sur les ***giifya*** : que, pourtant, ceux-ci aient été redistribués et que les nouveaux arrivants aient reçu sur eux des droits d'appropriation de type ***kûkû*** (***tû***), confirme, s'il en était encore besoin, que, *traditionnellement* la commune, en tant que pouvoir politique constitué, ne se dessaisit jamais totalement du droit de contrôle qu'elle possède, tant sur l'usage, que sur le partage foncier, du territoire communal.

Dès lors que les objectifs prioritaires de son action -la cohésion interne de la communauté villageoise, l'ouverture de cette même communauté aux apports sociaux extérieurs- se trouvent menacés
. . . . . .

(1) "Les dangers que courent les travailleurs étant d'autant plus grands qu'ils s'éloignent davantage du village, tous les efforts de mise en valeur du sol se concentrent sur les terres situées dans la zone de sécurité entourant le village". Cf. ci-dessus, p. 87.

(2) Il y a lieu, comme nous le verrons ci-dessous, d'insister sur le caractère inhabituel de ce contexte. Toutes les caractéristiques de l'évolution, depuis plus d'un siècle, des communautés villageoises bwa tiennent à la manière dont ces communautés ont envisagé, en vue de s'adapter à elles, les situations entièrement nouvelles auxquelles elles n'ont cessé d'être confrontées.

par la montée d'intérêts particuliers, d'ordre économique le plus souvent, le pouvoir communal est tenu de reprendre l'initiative ; il le fait au travers de démarches dont la souplesse -elle s'exprime dans la multiplicité des solutions locales retenues- ne doit pas celer l'*absolue* légitimité : par *nature*, pourrait-on dire, tout droit d'appropriation de type ***kûkû*** (***tû***) sur une parcelle du territoire communal émane, au même titre que le droit d'usage sur cette même parcelle, de la communauté villageoise : à ce titre il peut être, dans des conditions par ailleurs définies par la *coutume*, suspendu par le pouvoir communal (1).

Il n'est pas inutile, avant d'aller plus avant dans l'examen de la redistribution des droits fonciers sur le terroir de village, d'indiquer brièvement ce qui se passait à l'époque où la mobilité des hameaux, tout autant que celle des familles, était l'un des traits les plus caractéristiques du peuplement bwa : à cette époque, dans la mesure où le hameau présentait une étendue restreinte et une structure sociologique simple, la distribution ou la redistribution des droits fonciers sur le terroir de village -dans le cas de création d'un nouvel établissement humain ou d'élargissement d'un établissement existant- ne posaient aucun problème ; la pratique la plus courante était celle du partage rayonnant : chaque unité économique disposait d'un secteur de cercle partant de l'enceinte du village et s'élargissant vers la brousse ; en cas d'éclatement de l'unité économique, le secteur qui lui était imparti était divisé en autant de secteurs contigus que d'unités économiques nouvelles. De même, en cas d'élargissement social de la communauté, l'unité ou les unités économiques intégrées recevaient un secteur de cercle prélevé, le plus équitablement possible, sur les secteurs déjà existants. En fait, les terres de village -celles à l'intérieur desquelles peuvent être effectués, en ne recourant qu'au portage traditionnel, les transports de fumure - n'étaient jamais entièrement occupées.

Bien qu'il soit malaisé d'obtenir des renseignement précis sur le remodelage de cette auréole agraire consécutif au regroupement des hameaux, l'examen du plan de partage actuel des ***giifya*** (2) permet de confirmer le recours, avancé par plusieurs informateurs, à la formule du partage rayonnant -formule déjà utilisée lors du remodelage des domaines fonciers de brousse-. Malgré les réaménagements ultérieurs, ce partage apparaît nettement dans l'implantation des ***giifya*** appropriés par les *maisons*, Dabamwé Bayé, Tamou Bayé, Wélofin Bayé, Bwéza Bayé, Mankabwara Bonswa, Yézouma Coulibali... Si l'on songe que le regroupement des hameaux s'est étalé sur plusieurs dizaines d'années, la manière ordonnée dont la redistribution des droits d'appropriation sur les ***giifya*** s'inscrit sur le sol apparaît bien devoir être imputée à une longue pratique de telles redistributions.

d) Les réaménagements ultérieurs. Le mouvement ébauché de commercialisation des terres de village.

S'il est très largement issu de la redistribution des droits fonciers consécutive au regroupement des hameaux, le partage actuel des ***giifya*** n'en doit pas moins un certain nombre de ses caractéristiques les plus apparentes -effacement progressif du tracé en secteurs rayonnants, parcellarisation extrême- à des réaménagements ultérieurs qu'il convient d'examiner.

Parmi les réaménagements de type coutumier qui se sont succédés, tant vers la fin du XIXème siècle que durant la première moitié du XXème siècle, aucun n'a présenté l'ampleur de celui que nous

. . . . . .

(1) Dans cette perspective, il est significatif, comme nous l'avons déjà souligné à plusieurs reprises, que les terres les plus sujettes à contestations agro-économiques inter-exploitants -***bôni*** et ***giifya***- relèvent d'un droit d'appropriation, de type ***kûkû***, dont nous avons vu qu'il traduit l'insertion des droits fonciers dans un cadre et une durée proprement sociologiques, donc qu'il émane de la société elle-même et qu'à ce titre, il peut, à tout moment, être remis en cause par elle. Alors qu'au niveau de ***nyumuni***, la possession, sinon l'usage, d'un droit foncier n'implique pas l'appartenance du titulaire à la communauté villageoise - unité privilégiée de découpage de la société-, au niveau de ***kûkû***, par contre, cette appartenance est, non seulement la condition, mais la seule origine possible de cette possession.

(2) Il n'a pas été possible d'insérer dans cette étude le plan, même simplifié, de l'appropriation foncière du terroir de village. Le nombre élevé de parcelles (zone des ***bôni*** : 23 ; zone des ***giifya*** : 115 ; zone des ***keseBwaa***: 123) et leur faible étendue (étendue moyenne des parcelles ; zone des ***bôni*** : 0,16 ha. ; zone des ***giifya*** : 0,17 ha ; zone des ***keseBwaa*** : 0,52 ha) exigent en effet une représentation cartographique à grande échelle (de l'ordre du 1/2000ème) de cette portion densément divisée du territoire communal.

venons d'examiner. Cela tient évidemment à la stabilisation du peuplement de la région qui a succédé au mouvement de concentration des établissements humains lié à la colonisation peul ; tant celle-ci que, plus tard, la colonisation française, ont, comme nous l'avons déjà noté à plusieurs reprises , figé la carte d'implantation des villages issus du regroupement des hameaux ; par contrecoup, la configuration sociologique interne des communautés villageoises n'a subi que peu de changements : à Dissankwi, disparition probable de quelques *maisons*, arrivée de quelques familles nouvelles (*maisons* Mankabwara Bonswa, Nadoun Traoré, Nankwéza Bayé) ; l'adaptation du découpage foncier des ***giifya*** à ces changements n'a nécessité aucune redistribution globale des droits d'appropriation ; des arrangements à l'amiable ont prévalu, dont il n'est guère possible de pénétrer le détail (1).

Plus intéressant est l'examen des réaménagements liés à des facteurs nouveaux, tels les difficultés du passage à une économie de profit, la disparition des mécanismes anciens d'entraide et d'assistance, les conditions nouvelles d'exploitation du terroir de village.

Durant tout le temps que dura la crise économique de la fin du XIXème siècle et des premières décennies du XXème siècle, les difficultés rencontrées par les exploitants pour réunir l'argent nécessaire au paiement de l'impôt étaient telles que les cultivateurs de Dissankwi les plus déshérités, ne pouvant plus en appeler à la solidarité communale, en vinrent parfois à monnayer cette part du patrimoine communal qu'ils avaient reçue à titre précaire : le droit d'usage et d'appropriation sur une portion du terroir de village. Ainsi s'ébauchait un mouvement de commercialisation de la terre dont nous retracerons l'historique.

Notons par avance que, tant sur le plan de la répartition des terres que sur celui du comportement foncier des cultivateurs, ce mouvement est loin d'avoir eu les répercussions que sa nouveauté, aussi bien que la persistance, durant plus d'un demi-siècle, de la situation qui l'avait engendré, eussent pu laisser envisager. Cependant, par la rupture qu'il représente avec les conceptions foncières traditionnelles et l'*argumentation* qui pourrait en être tirée, dans les années à venir, par les partisans d'une *mèrcantilisation* de la terre, il mérite une analyse approfondie.

Au niveau de l'idéologie et de la pratique foncières, comment se définit cette rupture avec la tradition ? Dès lors que le titulaire d'un droit d'appropriation perçoit une redevance pour la mise à la disposition d'un tiers d'une terre qu'il ne cultive pas lui-même, c'est toute une conception des rapports entre la terre et l'homme qui est mise en cause : traditionnellement, la terre n'est valorisée qu'en tant que terre cultivée ; ce qui fonde le projet de l'homme de *domestication* de la terre sauvage -et par suite les relations qu'il entretient avec la terre elle-même, tant au niveau de ***nyumuni*** qu'à celui de ***tû*** (***kûkû***)- c'est un besoin naturel : celui de se nourrir, celui de vivre et de procréer . Dès lors que ce besoin est satisfait, l'homme ne saurait justifier son emprise, médiatisée par le sacrifice, sur une terre inculte, inutilisée. Il en est de même sur le plan foncier, celui du partage des terres exploitables : sans envisager, ici, l'insertion de ce partage dans un cadre social défini, il n'est pas abusif d'affirmer que, dans l'esprit des cultivateurs bwa, l'attribution de droits fonciers sur une terre ne saurait constituer un empêchement à sa mise en valeur, autrement dit que l'on ne saurait refuser à un tiers la libre disposition d'une terre sur laquelle l'on possède un droit d'appropriation ou d'usage, dès lors que l'on a renoncé soi-même à la cultiver. Nous avons vu comment cette idéologie se *concrétise* dans la réglementation touchant à l'utilisation du terroir de brousse ; mais elle *s'exerce* également au niveau de l'utilisation des champs de village. Aujourd'hui encore, le titulaire d'un droit d'appropriation de type ***kûkû*** (***tû***) sur un ***bôlo*** ou un ***giifî*** ne peut, s'il ne les cultive pas lui-même, refuser à un habitant du village *qui en a besoin* la mise en culture de ces champs ; une simple demande de l'emprunteur, généralement un parent ou un ami du ***kûkûso***, suffit ; bien mieux, cette demande n'a pas lieu d'être présentée si le ***kûkûso*** est, de notoriété publique, incapable, physiquement, de les cultiver lui-même. Le prêt (***ho deeniro***) d'un ***bôlo*** ou d'un ***giifî*** est

. . . . . .

(1) Soit que les nouveaux venus aient reçu, au bout de quelques années, des parcelles inexploitées ou non appropriées (par suite de la disparition d'anciennes *maisons*) ; soit que certaines *maisons*, sous la pression du pouvoir communal ou plus simplement parce qu'elles avaient joué le rôle de *maisons*-hôtes, aient accepté de céder aux nouveaux venus quelques parcelles prélevées sur leur propre domaine. Ces réaménagements empiriques ont évidemment contribué à effacer sur le sol le tracé rigoureux du partage rayonnant.

fait à titre gracieux : généralement l'emprunteur -mais ce n'est pas une obligation- présente la récolte au ***kûkûso*** et lui fait don, s'il est satisfait de la production de la parcelle, de quelques calebasses de grains... Par contre, le ***kûkûso***, à la condition de prévenir l'utilisateur quelques mois avant le début de la saison agricole, peut, s'il dispose de nouveau des moyens de la mettre en valeur, reprendre une parcelle prêtée, quelle qu'ait été la durée du prêt (1) et sans que l'emprunteur puisse prétendre à une quelconque compensation (2). On voit bien que ce qui importe, c'est que le terroir de village soit cultivé au mieux des besoins des membres de la communauté villageoise : le partage foncier de ce terroir, étroitement moulé sur le découpage socio-économique de la communauté, réaménagé périodiquement en fonction de l'évolution de celui-ci, nous est apparu reposer, au niveau agraire, sur la volonté de la communauté villageoise de garantir, à chaque unité d'exploitation, l'accès à ce terroir ; mais aussi bien ce partage, sanctionné par la reconnaissance aux bénéficiaires d'un droit d'appropriation de type ***kûkû*** (***tû***) sur le domaine concédé, ne saurait freiner la mise en valeur des champs de village. A ce point de vue, la situation, au niveau du terroir de village, est la même qu'au niveau du terroir de brousse : quels que soient sa destination, son mode de mise en valeur, son type d'appropriation, la terre n'est jamais valorisée pour elle-même mais pour l'usage qui peut en être fait *immédiatement*.

La commercialisation des droits d'usage (location) ou des droits d'appropriation (vente) d'un ***bôlo*** ou d'un ***giifî*** apparaît donc en contradiction absolue avec la conception traditionnelle des relations entre la terre et les hommes : elle aboutit, en effet, à une valorisation de la terre en tant que telle, sans référence au besoin naturel qui fonde sa mise en valeur, son humanisation ; elle transforme les conditions d'accès au terroir de village en substituant aux critères *techniques* de répartition des terres disponibles un critère économique : la plus ou moins grande richesse des exploitants ; sur le plan juridique, enfin, elle constitue une atteinte au pouvoir de contrôle de la communauté sur l'utilisation du terroir de village.

Ainsi la généralisation des opérations de location ou de vente de droits fonciers qui, à bien des égards, peut apparaître comme la phase ultime, sur le plan foncier, du passage d'une économie ancienne à résonance collectiviste à une économie nouvelle de type capitaliste, aurait pour conséquence la substitution, au système socio-religieux traditionnel d'appropriation foncière, d'un système entièrement nouveau reposant, en fin de compte, sur une notion de la *propriété* incompatible avec l'exercice des valeurs communautaires privilégiées par la société bwa ; ne pouvant plus être considérée comme la source unique du droit d'usage sur la terre, incapable de garantir l'égalité des exploitants face à l'utilisation du terroir de village, la communauté villageoise ne saurait se maintenir longtemps au centre de l'organisation de l'espace cultivé : les conséquences d'une telle mutation sont trop évidentes pour que nous nous y attardions longtemps : repli des exploitants sur eux-mêmes, rejet du libéralisme foncier et, par contrecoup, de l'ouverture sociologique, des communautés villageoises, affaiblissement de la cohésion interne de ces dernières, naissance d'une aristocratie terrienne, etc.

Est-ce à dire que la mutation qu'implique, à plus ou moins longue échéance, la commercialisation de droits fonciers acquis jusqu'ici *en contrepartie* de l'*appartenance* à la communauté villageoise, soit en cours en pays bwa. Le retour progressif à la tradition, très sensible depuis une vingtaine d'années dans toute la zone étudiée, semble l'infirmer. Encore ne faut-il pas se hâter de conclure et examiner attentivement les circonstances et les modalités, tant du recours à la vente de ***bôni*** et de ***giifya***, que de l'abandon de cette pratique.

Il est malaisé -la majorité des parcelles achetées ayant été très vite considérées comme partie intégrante du domaine collectif de la *maison* les ayant acquises- de déterminer l'ampleur exacte du mouvement de vente de terres incluses dans le terroir de village. Il semble, cependant, que le nombre de parcelles ayant changé de propriétaire à la suite de transactions commerciales soit très

.....

(1) Le prêt peut être reconduit sur plusieurs générations, sans que le droit d'appropriation du prêteur ou de ses héritiers soit jamais considéré comme caduc.

(2) C'est pourquoi un cultivateur, sauf cas de prêt-fumure (prêt consenti pour une durée déterminée), hésitera à emprunter un champ de village à une famille disposant d'une main-d'oeuvre abondante, donc susceptible de reprendre très vite la mise en valeur de ce champ.

faibles : 19 si l'on en croit les informations recueillies auprès des chefs de *maison* et des exploitants (soit approximativement 10 % de la superficie totale des champs de village de type ancien (***bôni*** et ***giifya***). Encore devrait-on préciser ce que l'on doit entendre par *transaction commerciale.* La diffusion des concepts économiques nouveaux fait qu'aujourd'hui, les termes vente et location sont pris, par les intéressés eux-mêmes, dans leur acception *occidentale* ; il n'en fut pas toujours de même ; en particulier, il semble bien que la distinction entre location et vente ne se soit imposée que progressivement et qu'à l'origine, les paysans bwa n'aient, en fait, reconnu qu'un seul type d'opération : le prêt gagé (***ho bekeniiro***), éloigné tout à la fois -dans sa conceptualisation *empirique*- et de la location et de la vente.

Comment décrire ce prêt gagé ? Lorsqu'un chef de *maison* ne disposait pas du numéraire suffisant pour régler ses impôts et que la communauté villageoise, affrontée elle-même à des problèmes économiques pressants, ne pouvait lui venir en aide, il s'adressait à des chefs de *maison* susceptibles de lui prêter la somme dont il avait besoin.

Le plus souvent, cet emprunt, comme cela se pratiquait et se pratique aujourd'hui encore, entrait dans le cadre d'un système d'entraide inter-exploitants ; il était assimilé, bien que mettant en cause, non plus des produits, mais du numéraire, à ces prêts réciproques de céréales, de beurre de karité, de condiments, voire de poulets ou de cauris pour les sacrifices, qui assurent, dans l'économie d'auto-consommation la plus stricte, la circulation minimale indispensable des produits. Ces prêts à court terme -quelques mois à un an- ne s'accompagnaient, ni de versement d'intérêts, ni de prise d'hypothèque ; ils étaient suffisamment garantis par le désir du débiteur, son honneur étant en jeu (1), de se libérer au plus vite de la dette contractée. Mais, le processus d'accumulation de dettes intervenant à son tour, cette libération finissait par poser aux exploitants les moins favorisés des problèmes insurmontables dans l'immédiat. Les prêts d'argent n'étant plus consentis à court terme -les créanciers étaient connus pour leur insolvabilité-, l'habitude fut prise de les gager sur la terre ; il s'agissait plus, à l'origine, de conserver une trace matérielle du prêt, que de se prémunir contre une possible défaillance du créancier ; par suite, il n'y avait aucune relation entre le montant du prêt consenti et l'étendue de la parcelle mise en gage ; aucune opération de mesure n'était effectuée sur celle-ci ; la notion de cours de la terre n'existait pas. En remboursant l'argent emprunté, le cultivateur recouvrait la jouissance totale de la parcelle gagée ; en fait, il n'avait jamais cessé d'être considéré comme le titulaire véritable des droits d'appropriation sur cette parcelle- ce qui pourrait expliquer l'absence d'intervention du pouvoir communal dans les opérations de prêt gagé (2)-

Par ailleurs, il semble bien que la mise en gage de terres était toujours le fait de *maisons* ayant subi de forts revers démographiques et contraintes, faute de bras pour la cultiver, de laisser en jachère une partie plus ou moins importante de leur domaine de village. Tous les informateurs insistent sur l'*inconcevabilité* pour une *maison* bien portante (***de dû waaswi*** B, une *maison fraîche*), de consentir d'elle-même (3) à l'abandon des ***bôni*** et des ***giifya*** hérités des ancêtres (***ba dûnâsya bôni***, B ; ***ba dûnasya giifya***, B) ; cet abandon, pour lequel le chef de *maison* doit obtenir l'accord, non seulement de tous les travailleurs adultes, mais aussi des ancêtres, ne se produit que dans ce climat d'échec dont nous avons vu qu'il pouvait déboucher sur le renoncement, le *suicide* social. En

. . . . . .

(1) La notion de l'honneur tient, au niveau des conduites individuelles, une place privilégiée ; la réputation, l'audience, sociales sont aujourd'hui encore, aux yeux des cultivateurs bwa, aussi importantes que la réussite l'économique; leur recherche tient lieu de stimulant pour toutes les actions quotidiennes, tant privées que publiques. La conscience du déshonneur qui s'attache à la transgression des valeurs admises par le groupe, peut même, dans des cas en apparence anodins, déboucher sur le suicide ; ainsi, sans que l'intéressé en arrive toujours à cette extrémité, l'impossibilité pour un cultivateur de rembourser une dette est vécue par lui comme un échec social cuisant.

(2) Aux yeux du pouvoir communal, la mise en gage de terres pouvait passer pour un arrangement entre particuliers ne mettant pas en cause les principes essentiels de l'appropriation foncière.

(3) Il n'en est pas de même lorsque l'abandon de droits d'appropriation sur la terre des ancêtres découle d'une décision communale. L'intérêt du village, auquel les ancêtres eux-mêmes ne sauraient s'opposer, prime l'intérêt des *maisons*.

bref, la mise en gage de terres et plus tard leur vente doivent être replacées dans cette double perspective : d'une part, la cession de parcelles non exploitées ne constituait pas un handicap foncier susceptible de perturber, à lui seul, les activités agraires des *maisons* intéressées et d'accroître leurs difficultés économiques : la règle *traditionnelle* de partage et d'utilisation du terroir de village : à chacun selon ses besoins, n'était pas remise en cause ; d'autre part, l'opération conservait ce caractère d'exception, se déroulait dans ce climat diffus de réprobation publique interdisant sa généralisation et, provisoirement peut-être, contrariant cette mutation idéologique que, formellement, elle paraissait annoncer.

Ces remarques faites, il n'en reste pas moins que, facilitée par l'impossibilité où se trouvaient très souvent les créanciers de rembourser, même après de longues années, les dettes qu'ils avaient contractées, la mise en gage de terres allait, progressivement, se muer en opération de vente (*ho yɛɛniro*, B). Cette évolution doit beaucoup à l'obligation dans laquelle se trouvèrent les paysans bwa de faire une place, dans leur système économique ancien, aux pratiques nouvelles imposées par le colonisateur. Bien que, soumise à toutes sortes d'aléas techniques, sociaux, administratifs... elle continuât à stagner, l'économie de profit n'en imposait pas moins sa marque sur le comportement des exploitants. Dans l'optique d'un recours forcé, et élargi à un secteur de plus en plus vaste des activités économiques, aux pratiques *marchandes*, la vente de terres, bien qu'elle demeurât soumise, sur le plan socio-religieux, à une réprobation quasi générale, n'en apparaissait pas moins une conséquence, à laquelle d'ailleurs il fallait s'efforcer d'échapper (1), d'un type nouveau d'échanges économiques imposé de l'extérieur ; en d'autres termes, la vente de terres excédentaires par des exploitants acculés à cette *extrémité* acquérait, sur le plan économique, un caractère d'opération commerciale, exceptionnelle peut-être, mais licite.

Une remarque s'impose ici : à aucun moment, et quelles que soient les difficultés financières auxquelles aient eu à faire face les *maisons* les plus pauvres en main-d'oeuvre et, par suite, les mieux pourvues en ***giifya*** ou en ***bôni*** libres à la culture, le prêt gagé ne se transforma en location proprement dite. Alors qu'il admettait assez aisément la mise en valeur, par le créancier, d'une terre non exploitée reçue en garantie d'un prêt et, en cas de non remboursement du prêt, la cession à titre définitif du droit d'appropriation sur cette terre, le paysan bwa répugnait à voir la mise en valeur d'une terre subordonnée au versement, par l'exploitant, d'un loyer en nature ou en numéraire. Cela ne saurait surprendre : de même que l'on ne peut refuser à un tiers, dès lors qu'elles sont libres à la culture, les terres dont il a besoin pour vivre, de même on ne saurait le frustrer d'une partie des fruits de son travail, sous le seul prétexte qu'il ne possède pas de droit d'appropriation sur les terres qu'il cultive. Quels que soient les changements économiques intervenus, seul demeure valorisé le travail.

La vente de parcelles incluses dans le terroir de village a-t-elle, malgré sa très faible amplitude, abouti à la constitution d'un secteur foncier nouveau, caractérisé par la propriété individuelle de la terre ? Au cours de l'enquête menée à Dissankwi, cinq parcelles seulement, situées dans la zone des ***giifya***, ont été *inscrites* "parcelles personnelles"; elles représentent 0,50 ha. (sur un total de 19,59 ha., soit un pourcentage infime). Les difficultés propres à l'enquête foncière (2) nous oblige à préciser les critères retenus pour classer une parcelle dans la catégorie *parcelles personnelles* ; n'ont été retenues dans cette catégorie que les parcelles ayant fait l'objet d'un achat (par le propriétaire actuel ou ses ascendants) et ne faisant pas partie, tant aux dires de l'intéressé qu'à ceux de son chef de *maison*, du patrimoine foncier de la *maison* (***de dû kûkû***, B) ; cette non-appartenance est commentée diversement : s'il est admis unanimement qu'elle entraîne la reconnaissance, à son propriétaire, du *droit* de la transmettre directement à ses propres fils, les opinions divergent quant

.....

(1) Ne serait-ce que par la honte qui en rejaillissait sur toute la *maison*.

(2) Lors de l'enquête menée à Dissankwi, la connaissance préalable de l'organisation foncière *traditionnelle* et de ses principaux aspects actuels limitait les risques de questions imprécises, susceptibles d'être interprétées par les informateurs de différentes manières. Par contre, l'enquête se heurtait à un autre type de difficultés : le décalage, ressenti par les intéressés eux-mêmes, entre la théorie foncière et la pratique foncière, essentiellement entre le statut légal des parcelles (appropriation) et leur statut pratique (jouissance). Cf. ci-dessous pp. 311-312.

à la latitude dont jouit le même propriétaire de l'aliéner (don, vente) sans en référer à son chef de *maison.* Les ventes de terres ayant cessé, à Dissankwi, depuis une vingtaine d'années, il n'est pas étonnant que la doctrine, sur ce point, manque de précision. En fait le problème, à l'heure actuelle , n'intéresse personne.

Si l'on excepte ces cinq parcelles personnelles, toutes les autres parcelles ont été décrites , toujours par les intéressés, comme faisant partie du patrimoine foncier d'une *maison.* En particulier, il n'a été établi, dans leur statut foncier actuel, aucune différence entre les parcelles issues des différents partages communaux du terroir de village et les parcelles acquises, à une date plus ou moins éloignée, par achat direct. Ceci illustre bien à quel point la vente de terres n'a point perturbé profondément les conceptions anciennes sur l'appropriation foncière.

Parmi les parcelles achetées, beaucoup le furent par des chefs de *maison.* Il faut signaler ici que la plupart des chefs de *maison,* quels que fussent les arrangements économiques mis en place, conservèrent, jusqu'à une date récente, le contrôle d'une partie non négligeable des ressources monétaires de la *maison* ; chargés de collecter et de verser l'impôt de tous les exploitants, ils disposaient, grâce aux versements en nature ou en numéraire effectués par ces derniers, de ressources communautaires (***hâ dûkwiya*** , les *cauris* , de la *maison*)gérées en fonction des besoins de la *maison* ; certains d'entre eux en profitèrent pour acquérir des parcelles mises en vente dans le village : tout naturellement, ces parcelles furent incorporées au patrimoine foncier de la *maison* et considérées, tant au niveau de leur appropriation qu'à celui de leur utilisation, comme des biens communautaires.

Par contre, certaines parcelles furent achetées par des particuliers : chefs de *maison* disposant de ressources personnelles, exploitants se livrant, durant la saison sèche, à un travail rémunéré (1), mais aussi *ménagères* ayant particulièrement bien réussi leur insertion dans l'économie nouvelle (2). Jusqu'à la mort de leur propriétaire, ces parcelles étaient considérées comme son bien personnel : il pouvait en confier la mise en valeur à qui bon lui semblait (3), les revendre à l'occasion (4) ; à sa mort, par contre, bien que le principe de la transmissibilité en ligne directe fut admis, la parcelle était généralement intégrée au patrimoine foncier de la *maison* -cependant que les droits de mise en valeur étaient reconnus, pendant une ou deux générations, aux seuls descendants directs du propriétaire (5)-. Aujourd'hui, la majorité des parcelles achetées sont considérées comme partie intégrante du patrimoine foncier de la *maison.*

En fin de compte, le mouvement, ébauché, de commercialisation de la terre n'aura réussi à modifier sensiblement, ni la carte de répartition égalitaire des ***bôni*** et des ***giifya*** (6), ni le statut foncier du terroir de village. Né des difficultés financières rencontrées par certains exploitants privés de la main-d'oeuvre nécessaire à l'exploitation de leur patrimoine foncier, n'ayant jamais cessé de présenter un caractère d'exception, ce mouvement ne survivra pas au retour à une situation économique normale. Dès la fin de la seconde guerre mondiale, les ventes de terres, à Dissankwi comme dans les villages voisins, cessent d'elles-mêmes : le pouvoir communal n'intervient pas, non plus qu'une administration plutôt favorable à une appropriation individuelle des terres ; il n'y a pourtant pas, sur le plan de la pratique économique, retour aux comportements antérieurs : bien au contraire,

. . . . . .

(1) Soit dans les chefs-lieux de cercle les plus proches (Nouna, Dédougou, Bobo-Dioulasso), soit en Côte d'Ivoire ou au Ghana.

(2) Jusqu'à une époque récente, marquée par les progrès réalisés dans la culture du coton, les femmes jouissaient, par rapport aux hommes, d'une situation économique privilégiée.

(3) Sans en référer à son chef de *maison* et, moins encore, au chef de village.

(4) Il semble bien que certaines parcelles, intégrées en quelque sorte dans un *stock* commercial réduit, aient changé de nombreuses fois de propriétaire.

(5) Ce que rendait possible l'éclatement des *maisons* et la nécessaire répartition,entre les différentes exploitations réduites, des droits d'usage sur les champs de village hérités des ancêtres.

(6) En particulier, il n'y a jamais eu concentration foncière -au bénéfice des *maisons* les plus dynamiques ou les mieux *placées* auprès de l'administration coloniale-.

l'économie de profit, stimulée par la suppression du travail forcé, achève de s'imposer à tous les exploitants. Il apparaît ainsi que la commercialisation de la terre, dans cette partie du pays bwa, n'est pas une conséquence directe du passage de l'économie pré-coloniale à l'économie marchande : plutôt est-elle liée aux échecs répétés qui jalonnent ce passage.

Une dernière conclusion peut être tirée de l'analyse de ce mouvement ancien de commercialisation de la terre. La communauté villageoise de Dissankwi, affrontée à un danger qui menaçait l'un des fondements les plus solides de sa *manière d'être* -sa position-clé dans l'organisation de l'espace cultivé-, n'a, à aucun moment, tenté de s'opposer ouvertement à ce danger ; son attitude, toute de souplesse et d'acceptation d'une évolution qui, à bien des égards, eût pu paraître dirigée contre elle, a contribué finalement à maintenir, au niveau des cellules la composant, le respect de ces valeurs profondes de la culture bwa qui, plus que des arrangements institutionnels pratiques donc révisables, fondent la *nécessité d'être* de la communauté villageoise.

*e) Répartition actuelle des droits d'usage sur les **bôni** et les **giifya**.*

L'examen de la répartition des droits d'appropriation sur l'auréole des ***bôni*** et des ***giifya*** a permis de souligner à quel point s'est conservée, à travers les changements socio-économiques de la période coloniale, la notion d'un patrimoine foncier de *maison*. Aujourd'hui encore, le chef de *maison* est considéré, par tous les exploitants, comme le seul responsable de ce patrimoine ; il lui appartient d'en maintenir l'intégrité ; de même, il passe encore, aux yeux du pouvoir communal, pour le gérant unique d'un domaine foncier indivis ; enfin, en sa qualité de ***dûkûkûso***, le chef de *maison* sacrifie, sur l'autel des ancêtres (1), pour l'ensemble des ***bôni*** et des ***giifya*** cultivés par les membres de la *maison*. Cette acceptation d'une appropriation collective du patrimoine foncier légué par les ancêtres témoigne avec évidence de la survivance, malgré l'émiettement des exploitations, d'un consensus communautaire qui, par delà la *maison*, s'épanouit jusqu'à l'ensemble villageois.

Par contre, au niveau de l'utilisation des ***bôni*** et des ***giifya***, la constitution d'unités de production restreintes et l'abandon simultané des cultures collectives ont provoqué, par le partage des droits d'usage, une parcellarisation des domaines de *maison* qui se poursuit aujourd'hui encore.

Il ne semble pas, dans le cas de Dissankwi, que la reconnaissance, aux unités de production issues de l'éclatement des *maisons*, de droits d'usage égaux sur les ***bôni*** et les ***giifya*** ait posé de problème particulier. En fait, les circonstances mêmes de cet éclatement (2), son caractère à la fois brutal et définitif, empêchèrent l'adoption, pour la mise en valeur du terroir de village, de solutions transitoires -telle celle prévalant aujourd'hui à Sabwéra-. Le rejet de toute culture collective -fût-elle exclusivement rituelle-, la nécessité, en cette période troublée, d'utiliser au maximun le terroir de village, imposaient aux chefs de *maison* le partage, au niveau de sa mise en valeur, du domaine de village hérité des ancêtres et approprié collectivement (3). Chacune des exploitations autonomes reçut donc un droit permanent de culture sur une portion, rigoureusement délimitée, des ***boni*** et des ***giifya*** de la *maison*. L'usage s'établit de l'héritage, à l'intérieur de l'exploitation, de ce droit de culture -ce qui évitait que le partage ne soit remis en cause à la mort du chef d'exploitation et

. . . . . .

(1) Rappelons ici qu'il n'existe pas d'autel propre à ***kûkû*** (***tû***) et que les sacrifices qui lui sont destinés transitent par les autels du groupe social (communauté villageoise, *maison*) lié à ***kûkû*** pour la durée de son existence.

(2) L'éclatement des *maisons* a été déterminé, à Dissankwi, par une crise de la production céréalière et non par les difficultés inhérentes au passage de l'économie pré-coloniale à l'économie de profit.

(3) N'étant que le gérant d'un patrimoine foncier collectif, le chef de *maison* ne pouvait songer à maintenir, à son profit ou à celui de ses fils, l'indivision du droit de jouissance sur ce patrimoine. Il est à remarquer ici que la majorité des difficultés invoquées à l'appui des demandes -présentées généralement par les responsables de la planification et du développement- de réforme des systèmes fonciers *traditionnels*, tient moins à ces systèmes eux-mêmes qu'à l'interprétation abusive qui est donnée de leur contenu par certains notables soucieux de leurs seuls intérêts personnels. La plupart du temps, la connaissance approfondie des valeurs opérant à l'intérieur des systèmes *traditionnels*, permettrait de *dénoncer* les *prétentions* de ces notables.

laissait la porte ouverte, dans le cas d'éclatement de l'exploitation, à un partage secondaire limité aux seuls membres de l'exploitation (1)-.

Par ailleurs, la pratique du partage des droits d'usage sur les ***bôni*** et les ***giifya*** s'inscrivait tout naturellement dans la tradition foncière bwa de répartition des terres disponibles selon les besoins de chacun ; elle offrait, en outre, l'avantage de maintenir, en ne s'attaquant pas au principe de l'appropriation collective des terres de village, la notion d'une solidarité foncière entre les diverses fractions d'une même *maison* ; plus profondément, elle sauvegardait la conception traditionnelle d'un découpage foncier du terroir de village intimement lié au paysage social. Aujourd'hui encore, les exploitants ont conscience que les droits d'usage qu'ils possèdent sur telle ou telle parcelle des ***bôni*** et des ***giifya*** sont inséparables de leur appartenance à une *maison* et, au delà, à une communauté villageoise. Que des querelles parfois violentes dont l'origine, sinon le *contenu* (2), sont à rechercher dans les modalités de réalisation pratique du partage, aient pu opposer les chefs de *maison* à certains exploitants, ne modifie pas sensiblement l'idée que l'on peut se faire, à travers de multiples témoignages, du caractère d'*opération à l'amiable* de la répartition des droits d'usage sur les ***bôni*** et les ***giifya***. A l'heure actuelle, la quasi-totalité des exploitants disposent d'une ou plusieurs parcelles dans la zone des ***bôni*** et des ***giifya*** ; aucune revendication n'est présentée touchant à la mise en valeur de ces parcelles aussi bien qu'au passage, auquel personne ne songe, à une appropriation individuelle du terroir de village.

f) Le statut foncier des ***keseBwaa***

Depuis une quinzaine d'années, aux deux auréoles internes des ***bôni*** et des ***giifya***, s'est ajoutée une troisième auréole de champs permanents : celle des champs de coton (***keseBwaa***, B, ***kese*** : coton ; ***Bwaa*** : champ). L'ouverture de ces champs coïncide avec le développement de la culture du coton : d'une part, les paysans de Dissankwi préfèrent, dans la mesure du possible, cultiver le coton à proximité du village, ce qui facilite les petits travaux de désherbage effectués à temps perdu, aussi bien que la surveillance de la récolte et la cueillette, échelonnée sur plusieurs mois, des capsules arrivées à maturité ; d'autre part, le terroir de village, constitué dans sa majeure partie par des sols gravillonnaires, est considéré par ces paysans comme favorable à la culture du coton.

L'exploitation de ces nouveaux *champs de village*, cultivés jusqu'à présent d'une façon continue, pose une série de problèmes agraires dont le moindre n'est pas, eu égard à la superficie totale de la zone (65,09 ha. soit près de 20 % des superficies cultivées), la difficulté d'assurer chaque année, avec les seuls éléments de fumure utilisés traditionnellement, la refertilisation de la terre. Quoi qu'il en soit de ces problèmes agraires et de leur insertion récente dans les perspectives nouvelles offertes par l'encadrement rural et la promotion de techniques de fumure mieux adaptées à la culture continue, il y a lieu de s'attacher ici à l'aspect proprement foncier de la naissance et du développement de cette zone (3).

Les champs de coton, situés au delà des limites externes de la zone des ***giifya***, là où le parc à *balanzan* fait place à une brousse très clairsemée, dénudée par le ramassage du bois de chauffe ou de construction, ont été gagnés sur le terroir de brousse. Théoriquement donc, leur statut foncier est celui des champs de brousse : appropriation de type ***nyumuni***, liberté de mise en valeur pour tous les ressortissants du village. Cependant une évolution, liée au mode de mise en valeur de ces champs, semble se dessiner depuis quelques années.

. . . . . .

(1) La crise démographique traversée par le village a limité le nombre de ces partages secondaires ; dans certains cas même, il y a eu remembrement de terres consécutif à la disparition ou à la fusion d'exploitations.

(2) A l'intérieur de la communauté villageoise et, à plus forte raison, de la *maison*, les querelles foncières n'éclatent jamais au grand jour : se disputer à propos d'une terre est une affaire *chaude* (dangereuse).

(3) L'ouverture des ***keseBwaa*** a entraîné une modification profonde du système agraire pratiqué à Dissankwi : le terroir de village (zone d'occupation continue du sol) représente aujourd'hui, avec une superficie totale de 85,72 ha, plus du quart des superficies ensemencées chaque année (contre 5 à 10 % dans le système agraire ancien).

L'ouverture d'un *keseBwaa* n'est sujette à aucune restriction. Quel que soit le *nyumuniso* de qui dépend l'emplacement choisi, un chef d'exploitation obtiendra, sur une simple demande de sa part, l'autorisation de borner, en respectant les limites des parcelles déjà existantes, une nouvelle parcelle dont l'étendue, déterminée par lui, ne dépendra que des moyens dont il dispose pour la mettre en valeur (main-d'oeuvre mais aussi fumure et, éventuellement, matériel agricole moderne tel que charrue, herse, etc.). Cette mise en valeur ne donnera lieu à aucune redevance en nature ; elle se poursuivra d'année en année, sans que l'utilisateur soit tenu de renouveler sa demande. La situation est donc bien la même que celle qui prévaut au niveau des champs de brousse : la liberté d'accès à la zone des *keseBwaa* ne saurait être limitée -cette zone étant incluse dans un terroir relevant d'une appropriation de type *nyumuni*-. Affrontée à un problème de transformation du système agraire *traditionnel* comparable à celui que pourrait poser l'aménagement hydro-agricole d'une zone jusqu'alors inculte, la communauté villageoise de Dissankwi, sans avoir à modifier la réglementation foncière existante (1), a maintenu le principe de l'égalité des exploitants face à l'utilisation du territoire communal : qu'elle l'ait fait spontanément ou, si l'on préfère, que l'accession de tous les exploitants aux *kese Bwaa* n'ait jamais été mise en cause par les propriétaires d'un droit d'appropriation de type *nyumuni* sur cette zone privilégiée par les nouvelles structures agraires, montre assez, s'il en était encore besoin, que les changements techno-économiques n'ont pas modifié sensiblement l'attitude des paysans de Dissankwi face aux problèmes d'accès à la terre.

Cependant, le caractère permanent des *keseBwaa*, la plus-value que leur confère, au niveau de certains exploitants, une fumure abondante et régulière (2), sont susceptibles de poser, à plus ou moins longue échéance, le problème de leur transmissibilité. Le développement de la culture du coton est trop récent, et soumis encore à trop d'impondérables techniques et économiques, pour que l'on puisse préjuger de l'avenir de cette auréole des *keseBwaa* (3). Néanmoins, il n'est pas inutile de noter, à partir de l'examen de quelques cas datant de ces dernières années, que la coutume semble s'instaurer de l'*héritage* à l'intérieur de l'exploitation des parcelles situées dans la zone des *keseBwaa*. A la mort d'un chef d'exploitation titulaire d'un droit d'usage sur un ou plusieurs *keseBwaa*, ces champs, au lieu de retomber dans le domaine public, sont repris par l'héritier de l'exploitation (le frère du défunt ou, à défaut, son fils aîné) ; cette opération n'apparaît encore que comme un arrangement pratique sollicité par le nouveau chef d'exploitation et accepté, de bon gré, par le *nuyumuniso* de qui dépendent les *keseBwaa* considérés ; l'argument invoqué par le demandeur est que la *coutume* foncière stipule qu'au niveau des champs de brousse, l'exploitation d'une parcelle, par celui qui l'a défrichée ou ses successeurs, ne peut être interrompue que par la mise en jachère de la parcelle : aussi longtemps, donc, que les *keseBwaa* seront cultivés, le droit d'usage appartiendra, en quelque sorte, au *premier occupant* ou, le cas échéant, à ses héritiers directs. La légalisation d'une telle pratique aboutirait à accorder aux *keseBwaa* un statut de parcelles personnelles : les *keseBwaa* n'ayant, en effet, jamais été considérés comme faisant partie du patrimoine foncier de *maison*, l'appropriation qui naîtrait de la reconnaissance de leur vocation à être hérités, ne saurait être qu'une appropriation de type individuel. Le problème du statut définitif des *keseBwaa* se pose : sans préjuger de la solution qui sera adoptée, il n'est pas hasardeux de penser que celle-ci aura des répercussions profondes sur toute l'organisation foncière du terroir de village.

. . . . . .

(1) Plutôt devrait-on parler ici d'une application, à la lettre, de cette règlementation foncière : il n'a été tenu compte que de l'appartenance *juridique* des *keseBwaa* au terroir de brousse ; leur proximité de la zone habitée, non plus que leur mode d'exploitation (champs permanents), n'ont été considérés.

(2) C'est sur les *keseBwaa* que les agriculteurs les plus dynamiques du village font porter tous leurs efforts de modernisation : l'achat d'attelages de boeufs et la constitution de fumières leur permettent de disposer, au moment des labours, d'une fumure que la végétation d'une saison des pluies ne suffit pas à épuiser.

(3) Bien que le phénomène semble assez localisé, géographiquement, l'existence d'une auréole de *keseBwaa* n'est pas limitée au seul village de Dissankwi ; cette auréole se rencontre dans la majorité des villages bwa de la circonscription administrative de Solenso.

CONCLUSION

Arrivé au terme de l'analyse de la situation foncière à Sabwéra et à Dissankwi, il n'est pas inutile de résumer brièvement les enseignements que l'on peut tirer de cette approche, à travers deux cas concrets, de l'organisation foncière bwa.

- Les rapports religieux terre-hommes reposent sur deux figurations complémentaires de la terre, *puissance sacrée : **nyumuni***, d'une part, garant de la fertilité du sol et de la fécondité des femmes, *force* naturelle de vie ; ***tû*** (D, ***kûkû***, B), d'autre part, garant de l'enracinement du groupe social sur son territoire, *force* culturelle organisatrice.

- En établissant des liens particuliers avec ***nyumuni***, le groupe humain désireux de s'installer sur un territoire vierge use, en quelque sorte, d'un droit *naturel* à la terre, mieux, à la vie. Ce droit, pour informel qu'il soit -il précède la démarche juridique proprement dite- inspire toute l'idéologie foncière bwa : la mise en place d'une règlementation ne saurait constituer une entrave à son exercice.

- Le passage de ***nyumuni*** à ***tû***, d'un droit *naturel* à un droit *culturel*, permet l'insertion dans un espace et une durée proprement sociologiques des droits reconnus au groupe humain entretenant des relations particulières avec ***nyumuni***.

- Parmi les différents facteurs qui rendent compte des caractéristiques d'ensemble de l'organisation foncière bwa, deux paraissent essentiels :

a/ Chaque communauté villageoise, en tant que cellule politique autonome, possède un territoire délimité, libre de tout droit d'*intervention* extérieur. La souveraineté sur ce territoire est exercée, au nom de la communauté, par le chef de village et le conseil des anciens.

b/ Le paysage agraire bwa peut être rangé dans le type de paysage dénommé *organisation en auréoles concentriques*. La zonation du territoire communal, plus ou moins complexe selon les villages, permet de différencier, sur le plan agraire, un terroir de village (zone d'occupation continue du sol) et un terroir de brousse (zone d'occupation clairsemée du sol). Cette différenciation se retrouve au niveau de l'appropriation foncière : elle est d'autant plus marquée qu'au facteur proprement agraire s'ajoute un facteur culturel : le village et sa périphérie immédiate sont le centre privilégié de l'organisation socio-religieuse de l'espace.

- Les droits d'appropriation, de type ***tû***, sur le terroir de village sont partagés entre toutes les *maisons* intégrées à la communauté villageoise. Ce découpage foncier qui reproduit le découpage socio-économique de la communauté, est, de ce fait, une oeuvre de circonstance : il peut être remis en cause par le pouvoir communal à l'occasion d'une restructuration interne de la communauté.

- L'éclatement économique des *maisons* ne s'est pas accompagné, jusqu'ici, d'un abandon du principe d'appropriation collective des champs de village de la *maison* : il demeure que, lorsqu'il est réalisé, le partage des droits d'usage sur ces champs entre les différentes exploitations réduites et l'héritage, à l'intérieur des exploitations, de ces droits d'usage, portent en germe la constitution d'un secteur foncier caractérisé par l'appropriation individuelle de la terre.

- Les droits d'appropriation, de type ***nyumuni***, sur le terroir de brousse peuvent, ou non, être partagés entre les lignages. En tout état de cause, les droits d'usage sur ce terroir sont reconnus à tous les ressortissants de la commune, ainsi qu'aux immigrants désireux de s'intégrer à la communauté.

- Sur le plan politico-religieux, la réglementation foncière instaure un équilibre entre les droits cédés aux différentes cellules primaires constitutives du village (lignage, *maison*) et les droits conservés par la communauté villageoise. C'est au niveau de cette manipulation communale des droits fonciers que se situe l'insertion, dans les relations entre la terre et l'homme, du *projet communal* bwa. On ne s'étonnera donc pas de la multiplicité des réalisations concrètes de la pratique foncière -multiplicité dont ne rendent que très imparfaitement compte les particularités qui distinguent l'organisation foncière à Sabwéra et à Dissankwi-.

CHAPITRE II
L'ORGANISATION "ANCIENNE" DE LA PRODUCTION
EXEMPLE DE TOUKORO

Il n'est pas nécessaire de rappeler que la vie humaine, en pays bwa, est liée aux activités agricoles. Longtemps, semble-t-il, ces activités se sont organisées au niveau de la *maison* . Quelques vieillards se souviennent encore de l'époque où, précédée de quelques griots frappant les tambours d'aisselle, la longue file des travailleurs de la *maison* se rendait sur le champ commun. Quelques rares villages ont conservé, en l'aménageant aux conditions économiques nouvelles, cette forme ancienne d'organisation des activités de production. Quelques comportements communautaires se sont, de leur côté, maintenus qui, bien que n'intervenant plus au niveau de la production mais seulement à celui de la gestion et de la consommation, permettent une approche des fondements de la vie économique *traditionnelle.*

LA MAISON, UNITE ECONOMIQUE

"Groupement familial étendu, la *maison* apparaît également, *traditionnellement,* comme la plus petite unité existante d'exploitation agricole ; dans le cadre d'une économie *indifférente* aux échanges avec l'extérieur, cette cellule économique autonome que forme la *maison* vit en autarcie ; elle assure par elle-même et pour elle-même la production et la distribution de la quasi-totalité des produits de consommation courante" (1).

Le chef de *maison* (***wo dûso,*** B ; ***o zûso,*** D) a entre les mains le contrôle des moyens de production, de la production elle-même et de la distribution.

Quel que soit, au niveau du village, le type d'organisation foncière retenu, le chef de *maison* est seul gérant des droits d'exploitation de la portion du territoire communal dont dispose la *maison*. Même lorsqu'ils sont exploités au niveau du ménage, les champs ne peuvent faire l'objet d'une appropriation individuelle, ne serait-ce qu'à titre provisoire : chaque année le chef de *maison* répartit les parcelles pouvant être cultivées individuellement.

La mise en valeur du terroir de la *maison* est le fruit du travail en commun de tous les hommes adultes de la *maison.* Le groupe de travail (***de dû sâBanyu nityoa,*** B, les personnes qui sont *tête de houe* de la *maison* ; ***ho sôBonyuhû ni,*** D, ibidem) assure, sous la direction du chef de *maison* et la surveillance effective du responsable des cultures(***de dû fera nyuso,*** B, le chef des cultivateurs de la *maison* ; ***ba sôBovera zodê,*** D, celui qui est devant les cultivateurs travaillant ensemble), la culture des céréales vivrières principales : petit mil, sorgho blanc, sorgho rouge, maïs, sésame ainsi que celle du coton. Lorsqu'ils existent -selon L. Tauxier, ils sont pratiquement inexistants (2)- les champs individuels, cultivés dans le cadre de la famille conjugale ou de groupes familiaux restreints , ne représentent qu'une proportion infime des superficies cultivées.

. . . . . .

(1) J. Capron, op. cité **26** ; p. 137.

(2) L. Tauxier, op. cité **64** ; p. 52.

Les récoltes, indivises, sont stockées dans les greniers de la *maison* (***ho dû nâle***, B ; ***nâle*** ; greniers ; ***ho zû gwenê***, D, ibidem) ; un responsable (***de dû nâleso***, B, le *propriétaire* des greniers de la *maison* ; ***ho zû gwenêso*** D, ibidem), nommé par le chef de *maison*, contrôle toutes les opérations nécessitant l'ouverture des greniers ; quel que soit le rythme de distribution adopté, la répartition du mil et des autres denrées alimentaires entre les femmes de la *maison* se fait sur l'ordre du chef de *maison*. Un notable de la *maison* (***de dû kâla***, B) assiste au partage et veille à ce que personne ne soit lésé.

A ce schéma sommaire, il conviendrait d'apporter un certain nombre de retouches qui tiennent compte des particularismes locaux : dans certaines régions du pays bwa, les fonctions de chef de grenier et de chef de culture étaient confondues ; dans d'autres, le chef de *maison* assurait lui-même, en présence du chef de grenier, la distribution des produits alimentaires ; dans d'autres encore, le *second* du chef de *maison* (***wo nyunuso***) jouait un rôle important dans la surveillance des travaux agricoles... Pourtant, à ces variantes près -elles ne mettaient jamais en cause l'existence de la *maison* en tant qu'unité d'exploitation-, cette organisation de la production et de la distribution était celle de tout le pays bwa. Plus important donc apparaît l'examen des conditions de fonctionnement de cette organisation : seul, il peut permettre de comprendre les modalités et l'atmosphère qui ont présidé à l'éclatement des anciennes cellules économiques.

LA POLITIQUE ACTUELLE DES CHEFS DE MAISON

Les observations faites à Toukoro, où la *maison* demeure le lieu d'exercice privilégié de la majeure partie des activités économiques, permettent une approche des modalités de fonctionnement des institutions organisant, *traditionnellement*, ces activités (1).

Une première constatation s'impose à qui s'efforce de cerner l'originalité du climat économique propre à Toukoro : l'organisation des activités de production et de distribution au sein des différentes *maisons*, implique l'appartenance de ces *maisons* à une communauté plus vaste : celle du village. Alors que la présence économique du village apparaît, dans la majorité des communautés villageoises bwa contemporaines, même les moins *modernistes*, diffuse et en voie de résorption, elle demeure, à Toukoro, l'un des éléments essentiels de l'organisation de la production.

Face aux pressions réformistes, internes ou externes, les sept *maisons* du village ne réagissent pas en ordre dispersé ; la recherche permanente, au niveau des chefs de *maison* (***ba dûsisâsya***), d'une identité de vues sur les problèmes économiques les plus actuels : évolution du programme cultural

.....

(1) Cf. p. 236 ; Tableau XVI : Configuration socio-économique de la communauté villageoise de Toukoro.

Nous ne nous intéresserons ici qu'au groupe socio-professionnel des cultivateurs (l'organisation de la production et de la distribution dans les exploitations d'*artisans* - forgerons et griots - sera traitée ultérieurement).

Il n'est pas inutile de rappeler, pour une interprétation plus fine de la taille actuelle des *maisons*-exploitations agricoles de Toukoro, que ce village est inclus dans l'une des zones démographiques (rive gauche de la Volta Noire, groupe bwa ***pwesya***) où la crise de dénatalité sévit avec le plus d'intensité et de constance depuis le début du siècle (proportion des moins de 15 ans proche de 20 %). La taille moyenne -20 personnes- des sept exploitations que compte le village ne peut être considérée comme représentative de celle des exploitations actuelles *organisées sur le modèle ancien*.

Nous avons évoqué déjà (cf. ci-dessus p. 233) l'existence d'un "seuil de saturation démographique" des exploitations étendues (*anciennes* ou actuelles) au delà duquel les difficultés techniques et socio-culturelles d'organisation des activités collectives du groupe de travail familial et de redistribution *équitable* des biens produits se révèlent insurmontables. Aux estimations proposées (groupe de travail collectif : 5 à 10 hommes adultes ; étendue totale de l'exploitation : 20 à 60 personnes), nous pouvons ajouter quelques données recueillies à l'occasion de recherches monographiques ou d'enquêtes statistiques. En 1961 -cf. J. Capron, op. cité **26** p. 168- nous avons avancé, à partir d'un recensement effectué dans 5 villages du Mali et de Haute-Volta, une taille moyenne des *maisons de type traditionnel* égale à 28,2 personnes. En 1965, un dépouillement provisoire de l'enquête "Niveau de vie - Consommation"

des exploitations, modernisation des techniques agricoles traditionnelles, existence chez les jeunes de besoins nouveaux, immigration de travailleurs en Côte d'Ivoire..., aboutit à l'adoption de solutions communes. Mieux, ces solutions reçoivent la caution des plus hautes instances du village ; les recommandations adoptées en conseil des anciens (***ba lonikîâ tyaa wâsâ*** B ; ***hâ wâsâ*** : les *chemins*, l'*actualisation* de la *coutume*), et rendues publiques par le chef de village, font figure de règlements ; si elles limitent la marge d'initiative des chefs de *maison* dans la conduite de la politique économique propre à leur exploitation, elles leur apportent en revanche, face à des pressions internes auxquelles il leur est chaque jour plus difficile de résister, l'appui d'une autorité élargie à laquelle les travailleurs les plus récalcitrants de la *maison* hésitent encore à s'opposer ouvertement.

C'est dans le domaine de la règlementation des cultures autorisées à titre individuel que la pression du village se fait le plus sentir. La culture des céréales vivrières de base : petit mil, sorgho blanc, sorgho rouge, maïs, est interdite sur champs individuels (1). Cette interdiction vaut pour toutes les *maisons* du village : aucun cultivateur, au stade actuel de l'évolution des comportements communautaires (2), ne songerait à l'enfreindre.

La culture du coton, culture de marché la plus valorisée, demeure également interdite à titre individuel -malgré la campagne parfois violente menée depuis quelques années, pour la levée de cette mesure, par nombre de cultivateurs soucieux de profiter individuellement des progrès sensibles réalisés dans le passage à une économie de profit-.

Le chef de *maison* peut autoriser les travailleurs à cultiver, individuellement, quelques petites parcelles du terroir familial. Encore cette autorisation, qui ne vaut que pour une saison agricole et pour un nombre limité de cultures (cf. tableau ci-dessous), est-elle soumise à un préalable : l'ouverture et la mise en valeur de champs individuels ne doivent pas gêner la réalisation, tant du programme

. . . . . .

(suite note (1) page précédente)

réalisée, à l'échelon national, par le Service de la Statistique de la République de Haute-Volta, faisait apparaître, pour l'ensemble des exploitations de type ancien tirées au sort dans les 19 villages bwa de l'échantillon, une taille moyenne de 28,9 personnes.

	Groupe I *Maisons* -exploitations de type ancien					Groupe II Exploitations de type *nouveau*		
	N	E.T.	T.	T.S.	T.I.	N	E.T.	T.M.
Echantillon de 5 villages du Mali et de Haute-Volta (a)	70	1982	28,3	84	11	126	1027	8,1
Echantillon de 73 exploitations réparties dans 19 villages de Haute-Volta (b)	10	289	28,9	49	13	63	302	4,8

(a) Bénéna, Tioutiou, Tominian (Mali) ; Béna, Toukoro (Haute Volta)

(b) Léna, Kéréna, Bokuy, Pâ, Solenso, Koa, Voho, Boni, Karba, Pê, Bandio, Béréba, Yaramoko, Thia, Sara-Békuy, Kosso, Kansara, Bagala, Ouakara.

N. nombre d'exploitation de ce type

E.T. étendue totale du groupe

T.M. taille moyenne des exploitations de ce type

T.S. taille supérieure (exploitation la plus étendue du groupe)

T.I. taille inférieure (exploitation la plus réduite du groupe)

(1) Il faudrait analyser ici le caractère sacré de l'ensemble des cultures désignées sous l'appellation générique *cultures des ancêtres* (***ba dûmaaBa nâle fero***, B, la culture (pour) les greniers des pères de la *maison*) ; ce caractère s'exprime à travers un certain nombre de comportements socio-religieux dont nous aurons l'occasion de souligner l'importance.

(2) Les cultivateurs de Toukoro demeurent très attachés aux valeurs et, plus encore, aux manifestations d'une vie communautaire vécue au niveau du village.

de travaux agricoles et domestiques (1) établi par les responsables de la *maison*, que des tâches communautaires auxquelles, au niveau du village, devront participer les travailleurs de la *maison* (cultures *rituelles*, entretien des pistes, curage des puits, restauration des sanctuaires, fabrication des masques de fibres...).

TABLEAU XXIV

Organisation des cultures à Toukoro

Cultures collectives	Cultures individuelles	
petit mil	Femmes (a)	arachide
sorgho blanc		riz
sorgho rouge		haricot
maïs		da
sésame		gombo
riz		divers légumes
arachides	Hommes	ignames
haricot		sésame
pois souterrain		arachide
coton		riz

——— production interdite en culture individuelle,

-------- production interdite en culture individuelle sans autorisation du chef de *maison*.

(a) Toukoro est l'un des rares villages bwa où les femmes -principalement les plus âgées d'entre elles, soulagées des tâches domestiques les plus lourdes- consacrent une partie de leur temps à l'entretien de petits jardins.

Les demandes, groupées, d'attribution de parcelles individuelles sont transmises au chef de *maison*, plusieurs mois avant l'ouverture de la saison agricole, par le chef des cultivateurs. Lorsqu'il a pris sa décision, le chef de *maison* informe le chef de village ; celui-ci entérine la décision, *à condition qu'elle ne nuise pas à l'intérêt du village*. Si les demandes présentées par les travailleurs de la *maison* sont rejetées, en tout ou en partie, par le chef de *maison* et le chef de village, ce dernier convoque les travailleurs et les invite à respecter une *décision prise coutumièrement, selon la volonté des ancêtres*.

L'un de nos informateurs, interrogé sur cette procédure, reconnaissait, malgré son désir maintes fois exprimé de voir la culture du coton autorisée à titre individuel : "Si les chefs de *maison* donnaient des autorisations à tort et à travers, les coutumes (*hâ wâsâ*, B) seraient renversées. On trouverait des familles où tous les cultivateurs exploiteraient des champs individuels, alors que, dans d'autres, tous travailleraient dans le champ collectif (*ba maaBa sêBwaa* B) ; cela ne pourrait pas *marcher*. C'est pourquoi, obligatoirement, lorsque le problème se pose, le chef de famille interroge le chef de village : celui-ci décide en tenant compte du contenu des coutumes".

.....

(1) Entretien des bâtiments et du matériel collectif, construction d'habitations ou de greniers nouveaux, travaux de vannerie, pose de ruches en brousse...

Le recours des chefs de *maison* à l'autorité du chef de village, les interventions de ce dernier pour faire prévaloir, à l'intérieur des *maisons*, une organisation identique des activités de production et éviter ainsi l'éparpillement économique de ces *maisons*, peuvent apparaître, sous leur forme actuelle, un phénomène récent. Bien que, comme nous l'avons déjà indiqué, il soit situé en bout de piste, à l'écart de l'axe routier Nouna-Bobo-Dioulasso, et qu'il évite ainsi les visites trop répétées des représentants de l'administration générale ou des services techniques, aussi bien que celles des missionnaires, le village de Toukoro n'en est pas, pour autant, à l'abri des idées économiques nouvelles. En particulier -et ce phénomène pourrait s'expliquer par la rigueur avec laquelle sont maintenues les *coutumes* - il a dû faire face, il y a quelques années, à une crise interne très grave provoquée par le départ, vers la Côte d'Ivoire, de plusieurs jeunes gens. Il semble donc que, se trouvant affrontés à des problèmes qu'ils ne sont pas à même de résoudre au niveau de l'exploitation, les chefs de *maison* de Toukoro fassent délibérément appel à cette autorité élargie que personnifie le chef de village mais dont ils sont en fait, collectivement, les détenteurs. Ils contribuent par là même à modifier l'atmosphère, sinon la forme, des relations anciennes existant entre les *maisons* et le village. L'observateur se doit de tenir compte, dans sa recherche d'une voie d'accès à l'organisation *coutumière* des activités économiques, des incidences possibles sur cette organisation -là où elle paraît le mieux conservée- de l'état d'esprit et de la politique actuels des chefs de *maison*.

LES CADRES D'AUTORITE DE LA MAISON (1)

*1) Le conseil de maison (**de dû maaBa**, B)*

Le chef de *maison* (***wo dûso***, B) est assisté en permanence, dans la conduite du groupe, par les ***dûnikîâ*** (B, *vieux* de la maison) ; il n'est guère de jours où il ne les rencontre et ne les entretienne des affaires de la *maison* : c'est à travers eux qu'il intervient le plus efficacement et le plus discrètement dans les conflits de toute nature qui peuvent surgir entre les différentes cellules de la *maison* ; une certaine collégialité dans l'exercice quotidien de l'autorité fait que celle-ci n'apparaît jamais le fait d'un seul. Par ailleurs, chaque fois qu'une décision importante doit être prise, le ***dûso*** est tenu de consulter le conseil de *maison* (***de dû maaBa***, B, les pères de la *maison*). Le conseil de *maison* groupe, autour du ***dûso***, non seulement les ***dûnikîâ*** mais également le ***dûnâleso*** (B, chef de grenier), le ***feranyuso*** (B, chef des cultivateurs) -qui sont membres de plein droit du conseil- ainsi que les cultivateurs appartenant aux classes d'âge supérieures (***ba Bwînîloyara, ba Bwînîlovara kîâsva, ba kâla***, B) (2). Les réunions *officielles* du conseil de *maison* (***de dû maaBalerosâ***, B.) se déroulent dans la maison des ancêtres (***de nâsyadû***, B) et sont toujours précédées de sacrifices. Le ***dûso*** expose la situation ; chacun, ensuite, est libre d'intervenir. Si la question à débattre risque de dresser les uns contre les autres les membres du conseil, le ***dûso*** convoque également le chef des forgerons (***wo kaasinyuso***, B) : celui-ci *interprète* (3) les paroles prononcées par les pères de la *maison* ; personne ne peut se fâcher puisque la parole du forgeron est la *parole du pardon*. Le conseil de *maison* ne prend aucune décision : lorsque tous les membres ont exposé leur point de vue, le ***dûso*** les remercie, leur dit qu'il va consulter les ancêtres ; cependant, un ***dûso*** qui négligerait systématiquement les avis des membres du conseil ne saurait maintenir très longtemps son autorité.

2) Les incompatibilités

Un second point mériterait une analyse approfondie (4) : lorsque la *maison* est suffisamment

.....

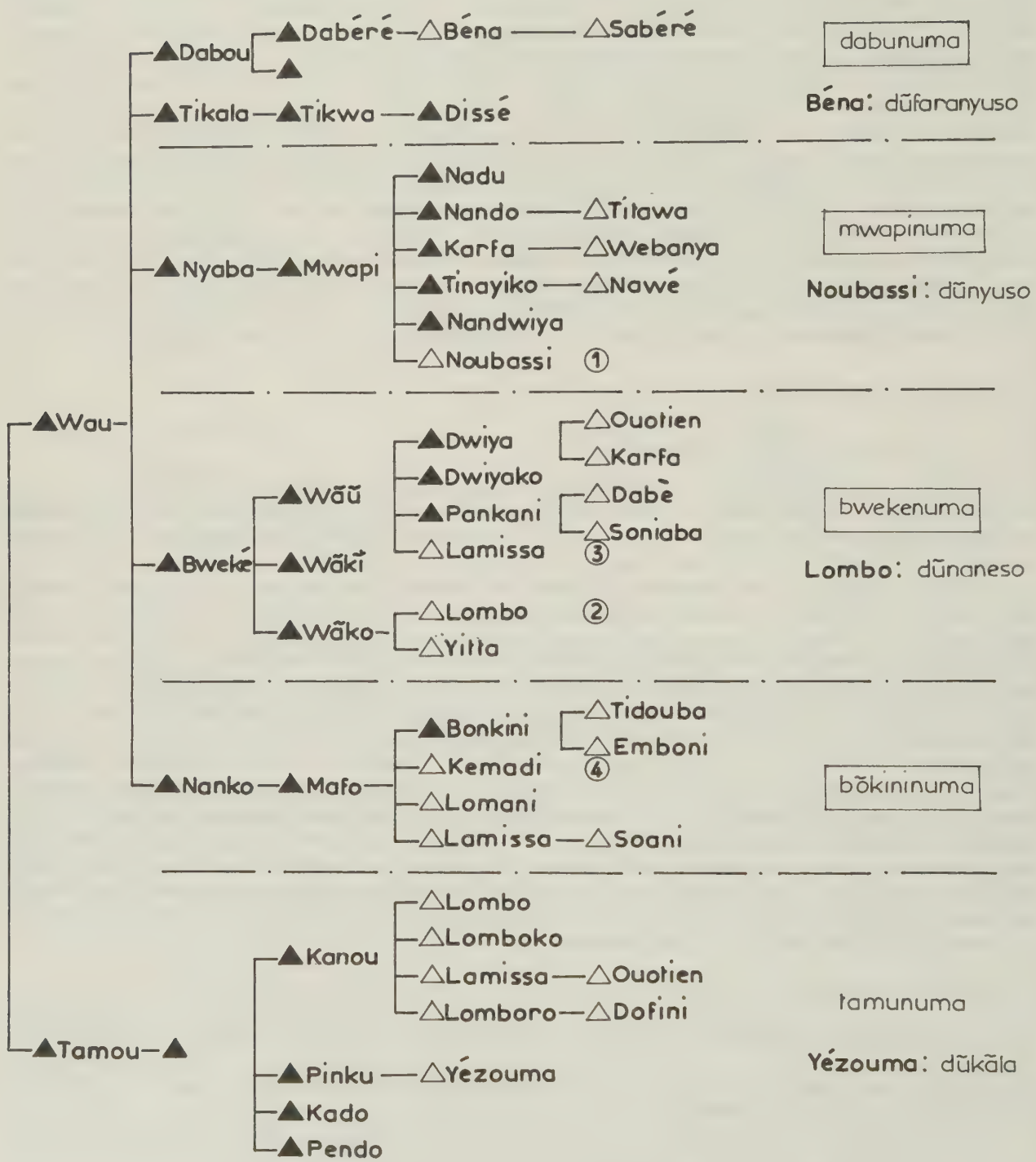
(1) Les informations qui suivent ont été recueillies principalement auprès des membres de la *maison* Hinyâ Bayo, de Toukoro (segment de lignage ***kabɛ numa***).

(2) Cf. in tableau XIX pp. 255-259, la nomenclature des classes d'âge à Toukoro.

(3) Le forgeron répète, à voix haute, les paroles prononcées, à mi-voix, par les membres du conseil ; il n'hésite pas à nuancer les opinions émises et à édulcorer les déclarations trop violentes.

(4) Nous nous proposons de présenter cette analyse dans l'étude que nous consacrerons à la communauté villageoise bwa (chapitre : la dialectique du pouvoir). Nous nous contenterons donc d'évoquer ici, très succinctement, le mécanisme général de fractionnement et de distribution du pouvoir à l'intérieur de la *maison*.

fig. 43
Organisation interne de la maison wãũnuma
(Village de Béna)



▲ Individu décédé
① ②··· Ordre de succession théorique des chefs de maison

étendue, les fonctions de commandement et de gestion sont partagées entre les différentes *branches* de la *maison* (ou familles *restreintes*) (1). Ce partage des prérogatives, mais aussi des responsabilités, assure un certain équilibre entre les familles restreintes ; l'existence d'incompatibilités -la même famille ne peut fournir à la fois le *ɛeranyuso* et le ***kâla*** le ***dûso*** et le ***nâleso*** ... etc... - garantit la *justice* économique : aucune famille ne peut -fût-ce avec l'accord de tous les membres de la *maison*- monopoliser les charges *coutumières* et s'assurer ainsi, par l'exercice de privilèges de gestion, un pouvoir économique prééminent.

TABLEAU XXV

Organisation de la *maison* : incompatibilités

	dûnyuso	***wisisâso*** (a)	***kâla***	***nâleso***	***ɛeranyuso***
dûnyuso			§§§§§ §§§§§	§§§§§ §§§§§	§§§§§§§ §§§§§§§
wisisâso (a)			§§§§§ §§§§§	§§§§§ §§§§§	
kâla	§§§§§§ §§§§§§	§§§§§§ §§§§§§		§§§§§ §§§§§	§§§§§§§ §§§§§§§
nâleso	§§§§§§ §§§§§§	§§§§§§ §§§§§§	§§§§§ §§§§§		
ɛeranyuso	§§§§§§ §§§§§§		§§§§§ §§§§§		

§§§§§§§
§§§§§§§ incompatibilité

(a) *wisisâso*, mot à mot : le *propriétaire des jours.* Les *wisisâsya* sont les devins liés à la religion de ***do***. Peu nombreux -une dizaine peut-être pour l'ensemble du groupe *pwesya*- ils ne sont pas attachés à un village particulier. Evitant soigneusement de révéler leurs fonctions, ne donnant jamais de consultations privées, ils sont inconnus de la majorité des initiés. Pourtant, leur rôle est essentiel. Chargés du comput du temps -d'où leur dénomination-, ils fixent le calendrier des différents rituels et déterminent les jours favorables à leur célébration ; de plus, ils interviennent, tant comme devins que comme sages, dans le règlement des conflits les plus graves pouvant intervenir à l'intérieur d'un village ou entre deux villages. Leur influence repose sur la conviction qu'ont les initiés que ***do*** leur a donné le pouvoir de punir de mort, par la connaissance qu'ils ont des jours *mauvais,* les fautes commises contre la coutume.

3) Le chef des cultivateurs (***de dû ɛeranyuso***)

Le ***ɛeranyuso***, qui prend ses ordres auprès du ***dûso***, dirige et contrôle toutes les activités collectives des travailleurs hommes de la *maison* (***dû ɛera***, B, ou mieux ***dû sâBanyu nityoa***,B) (2) ;

. . . . . .

(1) Cf. fig. 43 p. 320 : Organisation interne de la *maison* ***wâû numa*** (village de Béna).

(2) ***dû ɛera***, B, les cultivateurs de la *maison* ; ***dû sâBanyu nityoa***, B, les personnes qui forment la *tête de houe* de la *maison.*

ces activités ne sont pas seulement agricoles ; s'y ajoutent : la chasse, la pêche, la construction et la réparation des cases et des greniers, la fabrication des vanneries (paniers, nasses, ruches), les travaux de corderie (filets de pêche, cordes), la pose de ruches en brousse et le recueil du miel...

Parallèlement, les femmes de la *maison* (*ba dûhââ*, B), lorsqu'elles se livrent à des travaux collectifs (semailles, récoltes, fabrication du beurre de karité, filage du coton, préparation de la nourriture et du *dolo* destinés aux repas communiels...) sont dirigées par la plus âgée d'entre elles (*de dû hâkî*, B, la *vieille* femme de la *maison*).

Le *fɛranyuso* est choisi par le *dûso* et les *dûnikîâ*, après consultation du conseil de *maison* ; il est généralement assez jeune (40-45 ans) mais doit cependant avoir atteint le grade de *Bwîniloyaro*(1). Lorsqu'il se sent trop âgé pour suivre les cultivateurs dans les champs ou conduire une battue, il demande au *dûso* de le relever de ses fonctions : en effet, il est tenu de participer activement aux travaux qu'il dirige et, le plus souvent, met un point d'honneur à terminer le premier son billon ou à poser le plus grand nombre de ruches en brousse : son autorité dépend tout autant de ses qualités de travailleur que de sa place dans la hiérarchie interne de la *maison*.

Bien que les grandes options, tant culturales qu'économiques, soient du ressort du *dûso* et du conseil de *maison*, le *fɛranyuso* représente, cependant, l'un des rouages essentiels de l'organisation de la production. Responsable de la réussite des cultures, il jouit, pour tout ce qui touche aux problèmes techniques de mise en valeur du terroir de la *maison*, d'une assez large autonomie -ses recommandations étant généralement adoptées par le *dûso* sans être soumises au conseil de *maison*-. C'est lui, en particulier, qui choisit les terres de culture, juge de leur qualité et de leur vocation, décide de la mise en jachère des champs de brousse usés, de l'emplacement où seront ouverts de nouveaux champs, de la succession des cultures sur une même parcelle, de la répartition de la fumure disponible entre les jardins et les champs de village... C'est également sur lui que repose le soin d'apprécier les différentes données naturelles permettant, dans une certaine mesure, de prévoir le déroulement, chaque année différent, de la saison pluvieuse et d'orienter ainsi le choix, tant des espèces et variétés cultivées, que de la date des semis et des travaux d'entretien les plus importants (plus que tout autre travailleur de la *maison*, il est maître de cette connaissance météorologique empirique dont disposent toutes les sociétés paysannes).

Concentrant en lui le savoir technique accumulé par des générations de cultivateurs installés sur le même terroir, dirigeant et contrôlant l'ensemble des opérations agricoles, le *fɛranyuso* contribue à maintenir, dans le système agraire pratiqué, un élément de rationalisation et de continuité qui disparaîtrait dès lors que seraient tolérées les initiatives individuelles plus ou moins anarchiques (2).

Ayant autorité sur les travailleurs de la *maison*, le *fɛranyuso* veille à la cohésion du groupe, garantie de son efficacité dans la réalisation des objectifs économiques de la *maison*. Il règle les différends qui peuvent intervenir entre travailleurs, certains se plaignant, par exemple, d'être mis à contribution plus fréquemment que leurs camarades et de ne pas disposer d'autant de moments de détente. Surtout, il assure le contact entre producteurs (*dû sâBanya nityoa*) et responsables de l'utilisation de la production (*dûso*, *dûnikîâ*). Autrefois, la tension latente entre les deux groupes ne dégénèrait que très rarement en conflit ouvert ; encore ce conflit, lorsqu'il survenait, ne remettait nullement en cause le choix d'une organisation collectiviste des activités économiques (3) ; aujourd'hui,

.....

(1) Cf. in tableau XIX, pp. 255-259, la nomenclature des classes d'âge à Toukoro.

(2) C'est ce qui se passe bien souvent lorsque, la *maison* ayant éclaté en *segments* économiques autonomes, l'initiative individuelle s'exerce sans contrôle. Les vieillards se plaignent que les jeunes gens, lorsqu'ils cultivent, ne *suivent pas le chemin* (ne pratiquent pas les méthodes traditionnelles). La régression technique, si elle n'est pas généralisée, n'en est pas moins observable.

(3) Il était interprété, tant par les intéressés que par la société villageoise, comme la conséquence d'une détérioration des relations interpersonnelles à l'intérieur de la *maison* ; lorsqu'il s'avérait que cette détérioration était irréversible, les démarches entreprises pour résoudre cette situation de crise étaient menées conformément à une procédure expressément prévue par la coutume et fondée sur la reconnaissance implicite, par la société bwa, du caractère contractuel, et par suite révocable, des liens unissant entre elles les différentes cellules familiales de la *maison* : la scission économique d'une *maison* était vécue comme une affaire sociale, non économique.

par contre, où le passage à une économie de profit rend plus nécessaire la participation *active* des travailleurs à la gestion de la production, les conflits entre producteurs et gestionnaires revêtent, le plus souvent, le caractère de querelles sur l'*opportunité* d'une transformation du système d'organisation des activités économiques (1). Cependant, aujourd'hui comme autrefois, le comportement du ***fɛranyuso*** semble identique : responsable auprès du ***dûso*** du travail des éléments les plus productifs de la *maison*, il n'en partage pas moins les mêmes préoccupations que ses camarades et, le cas échéant, fait cause commune avec eux. Qu'il agisse dans le cadre d'une économie d'auto-consommation ou dans celui d'une économie de marché, le *fɛranyuso* se conduit moins comme un *chef de chantier*, un *agent de la direction*, que comme un délégué, un porte-parole des travailleurs. L'analyse de cette attitude et de ce rôle du *fɛranyuso* sera poursuivie lorsqu'auront été examinées les attributions des autres notables de la *maison* et que sera abordée la dynamique interne du système.

*4) Le chef des greniers (**de dû nâleso**, B).*

Placé, comme le *fɛranyuso*, sous l'autorité directe du ***dûso***, le ***dûnâleso*** (*propriétaire* des greniers), jouit, comme lui, de certaines prérogatives. Gardien de tous les biens collectifs de la *maison* (***de dûnu Bio*** B,: *ce qui est dans la main de la maison*), non seulement il contrôle l'exécution des décisions relatives à l'utilisation de ces biens, mais encore participe activement, directement ou indirectement, à l'élaboration de la politique économique de la *maison*.

Le ***nâleso*** veille à ce que les différentes constructions appartenant au groupe (habitations, bergeries, poulaillers, greniers extérieurs et intérieurs, fours à karité, cours en terre battue, auvents, huttes de culture, clôtures, sanctuaires...) soient entretenues régulièrement. Après la saison des pluies, il inspecte les bâtiments, décide des réparations à effectuer, des constructions nouvelles à édifier... De même, chaque travailleur est responsable personnellement, devant lui, de la conservation et de la remise en état périodique des instruments de travail qui lui ont été confiés (outils de culture, matériel de pêche, de chasse, de cueillette, de transport...). En cas de négligence de la part de l'un des travailleurs, le ***nâleso*** peut demander des sanctions (dont la plus courante est le remplacement, aux frais du fautif, du matériel endommagé ou mal entretenu). Le ***nâleso*** surveille également l'entretien, par les travailleurs désignés par le *fɛranyuso*, du matériel collectif : ruches, fusils de chasse d'origine européenne, bicyclettes, éventuellement charrues, charrettes à âne, harnais...

Cependant, c'est dans le domaine de la gestion des biens produits ou acquis par l'exploitation que le ***nâleso*** a les plus lourdes responsabilités et les plus larges possibilités d'intervention. Non qu'il puisse décider lui-même de la destination de ces biens -c'est là le rôle du ***dûso*** et du conseil de *maison* - ; mais aucune décision ne peut être prise sans qu'il soit consulté.

Le ***nâleso*** détient toute la production vivrière ou commerciale de la *maison* : gardien des greniers (***de dû nâle***, B) dans lesquels sont engrangées les récoltes de mil et de sorgho mais aussi, dans la mesure où ces cultures sont pratiquées collectivement, de maïs, sésame, arachide, haricot, igname, coton..., il est seul autorisé à procéder, sur l'ordre du ***dûso***, à l'ouverture de ces greniers. Le ***dûso*** lui-même est tenu de passer par lui. De même, le ***nâleso*** gère les ressources monétaires de la *maison* (argent ou cauris) ; il contrôle toutes les rentrées et sorties de numéraire, détient dans des cachettes connues de lui seul (2), la fortune de la *maison* (***de dûnu kwiya***, B, les cauris qui sont *dans la main* de la *maison*). Dans ces conditions, le ***nâleso*** est seul capable d'apprécier, à tout instant, la situation économique exacte de la *maison* : volume des réserves alimentaires, état de l'outillage individuel et du matériel collectif, montant des disponibilités monétaires, prévisions de dépenses obligatoires : impôts, renouvellement du matériel usagé, participation aux rituels religieux collectifs, célébration de funérailles ou de mariages...

. . . . . .

(1) Aux autorités traditionnelles soucieuses de maintenir une organisation collectiviste sauvegardant l'unité économique de la *maison*, s'opposent les jeunes agriculteurs, partisans d'une organisation plus libérale, leur permettant d'accéder à l'autonomie économique et de jouir *individuellement* des fruits de leur travail.

(2) Elles sont situées généralement dans la maison des ancêtres (***de nâsyadû***, B,).

Disposant en permanence des éléments d'appréciation nécessaires à une gestion saine de l'exploitation, le ***nâleso*** est, dans une large mesure, tenu pour responsable des *échecs* économiques qui pourraient survenir et qui compromettraient durablement l'*honneur* de la *maison* ou son unité. En particulier, il doit veiller à l'utilisation rationnelle de la production vivrière ; c'est à lui d'apprécier le volume des récoltes, de proposer la fréquence et l'importance des distributions, aux femmes de la *maison*, du mil et des autres denrées alimentaires. En l'absence de revenus monétaires importants, l'auto-consommation doit être rigoureusement organisée : si les réserves s'épuisent trop vite, si la soudure n'est pas assurée, le ***nâleso*** est mis en accusation devant le conseil de *maison* et, si besoin est, devant les ancêtres.

De même, le ***nâleso*** est tenu d'alerter le ***dûso*** lorsque les dépenses décidées en conseil de *maison* sont incompatibles avec l'état des finances de la *maison*. Au moment de la vente des produits de marché (seule période de relative abondance monétaire), le ***nâleso*** participe à l'élaboration du programme de dépenses. Un premier prélèvement est autorisé qui couvre le montant des impôts ; puis le ***nâleso*** fait état des besoins en outils, matériel divers, vêtements, couvertures, cauris et produits pour les sacrifices... ; il prévoit la rémunération des équipes de travailleurs extérieurs à la *maison* qui seront recrutées pour aider à la construction d'une habitation nouvelle ou à l'ouverture d'un champ de brousse ; surtout, il insiste pour qu'une part importante du revenu agricole soit affectée au fond de réserve ; il sait qu'il doit compter avec des dépenses imprévues dont certaines sont impératives. Si un vieux de la *maison* venait à mourir et que, faute de ressources suffisantes, la *maison* ne puisse célébrer avec éclat ses funérailles, ce serait un grave déshonneur pour la famille et une source de difficultés avec les ancêtres.

Responsable de la bonne santé économique de la *maison*, le ***nâleso*** défend, contre les initiatives individuelles -qu'elles viennent du ***dûso*** ou des travailleurs-, l'intérêt du groupe ; dans la mesure où il conforme son action aux impératifs d'une *tradition* socio-économique aux énoncés précis, il est seul juge de cet intérêt. Le ***dûso*** ne peut contraindre le ***nâleso*** à des dépenses qui compromettent l'équilibre financier de la *maison* ou qui apparaissent contraires à l'intérêt général et susceptibles de provoquer le mécontentement d'une partie des membres de la *maison*.

Choisi, comme le ***feranyuso*** et le ***kâla*** par le ***dûso*** et le conseil de *maison*, le ***nâleso*** fait partie du groupe des ***dûnikîâ***, *vieux* de la *maison* ; il doit avoir parcouru tout le cycle de l'initiation et accédé au grade de ***Bwîniloyaro kîso*** ; nommé à vie -à moins que les circonstances ne le fassent hériter de la *maison*- le ***nâleso*** jouit d'une indépendance qui seule peut lui permettre de résister aux sollicitations des uns et des autres ; placé dans une situation inconfortable, il n'est pas rare qu'il vive en marge des autres notables de la *maison* ; critiqué abondamment, souvent présenté comme un trouble-fête, il partage avec le ***dûso*** la lourde tâche de sauvegarder, en toutes circonstances, la cohésion interne de la *maison*

5) L'intercesseur (***de dû kâla***)

Le (***dû***) ***kâla*** -généralement le plus âgé des ***dûnikîâ***- a des responsabilités beaucoup moins lourdes que le ***feranyuso*** et le ***nâleso***. Ce qui explique qu'en cas d'absence ou d'indisponibilité du titulaire, l'un quelconque des ***dûnikîâ*** puisse, sans même que le ***dûso*** intervienne, se substituer à lui.

Le ***kâla*** est, avant tout, *celui qui partage*. Lors des distributions de céréales aux femmes de la *maison*, le ***nâleso*** ouvre les greniers et en retire la quantité de mil nécessaire, mais c'est le ***kâla*** qui préside à la distribution et veille à ce qu'aucune femme ne soit lésée. La procédure est identique pour tous les autres produits vivriers : arachide, haricot, sésame, riz, igname. Le ***kâla*** assure également le partage du beurre de karité fabriqué en commun par les femmes de la *maison*, de la viande du gibier tué en brousse, des poissons pêchés dans les cours d'eau en fin d'hivernage, des condiments (sel, piment) achetés collectivement... Enfin, lors des repas en commun qui accompagnent les sacrifices les plus importants ou marquent la célébration des rituels collectifs, le ***kâla*** répartit entre les ayants-droit la nourriture et la boisson.

Chargé de veiller à ce qu'aucune injustice ne soit commise dans la répartition des biens, le ***kâla*** assure également, pour tout ce qui comporte une suite d'ordre économique, la liaison entre les

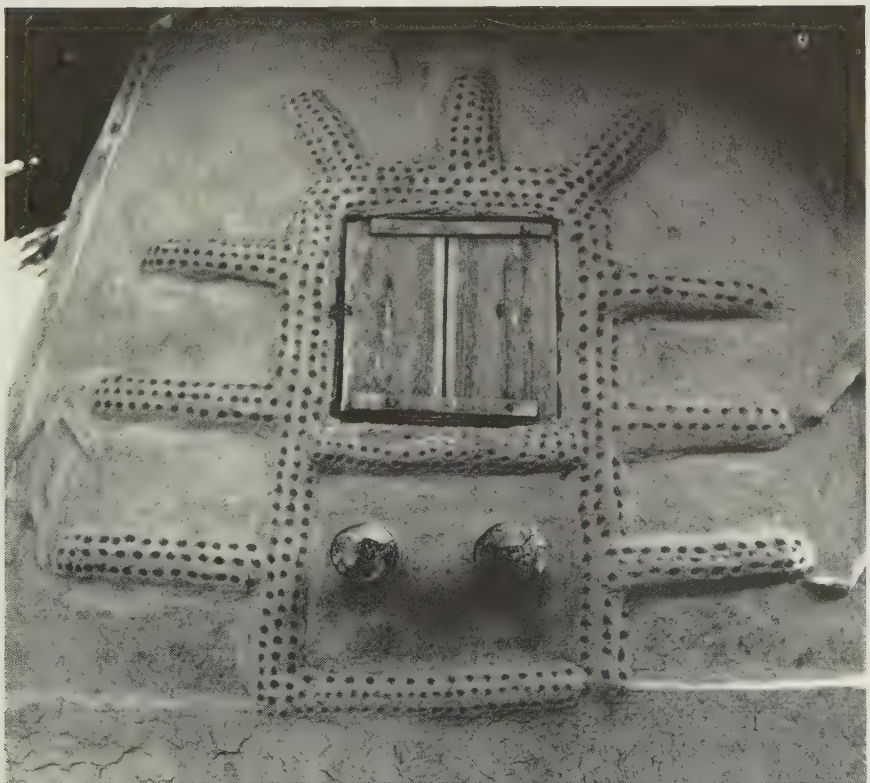


Planche VIII – Bas-reliefs (façade des greniers)

– Femme (***wo hânu***) : représentation liée à l'existence d'une catégorie associant la fertilité (terre) et la fécondité (femme) : (cf. pp. 266 - 269)

– Femme (cf. ci-dessus : forme stylisée)

– Varan des champs (***wo hâro***) : la rencontre de ce petit reptile, lors des travaux de défrichement, est une promesse de bonnes récoltes

– Tortue de terre (***wo tɛre***) : comme celle du varan (cf. ci-dessus) la rencontre d'une tortue sur un champ en cours de défrichement permet d'apprécier les chances de réussite des cultures

cultivateurs et le ***dûso***. En effet, et quelle que soit l'affaire à débattre, un membre de la *maison* -soit-il son propre fils- ne peut s'adresser directement au ***dûso*** : il doit informer le *ferանyuso*, lequel expose l'affaire au ***kâla*** ; celui-ci transmet au ***dûso*** qui, en prenant conseil des ***dûnikyâ*** et surtout du ***nâleso***, prend une décision (laquelle est transmise au cultivateur par l'intermédiaire du ***kâla*** et du ***ferանyuso***). Si, par exemple, un cultivateur est amené à se déplacer : convocation administrative, participation aux funérailles d'un parent par alliance, visite à une fiancée... il s'adresse au ***ferանyuso*** pour obtenir un viatique. Le ***kâla***, alerté, informe le ***dûso*** des projets de déplacement de l'intéressé. Le ***dûso*** juge de l'intérêt du déplacement, tant sur le plan individuel que familial ; puis il convoque le ***nâleso*** et, ensemble, ils décident du montant de la somme à remettre au voyageur. Le ***nâleso*** prélève cette somme sur la réserve et la remet au ***kâla*** ; le ***kâla***, à son tour, la confie au ***ferանyuso*** qui la transmet à l'intéressé. Cette procédure, pour *formaliste* qu'elle apparaisse, présente l'avantage de rendre publiques les décisions prises par le ***dûso*** ; si elle n'élimine pas tout motif de contestations ultérieures sur l'importance des avantages respectifs accordés aux différents membres de la *maison*, du moins circonscrit-elle le champ de ces contestations ; elle évite que les débats ne s'enlisent, faute de données précises et connues de témoins irrécusables. Par ailleurs , au contrôle mutuel qu'exercent l'un sur l'autre le ***dûso*** et le ***nâleso***, s'ajoute l'obligation qui leur est ainsi faite de se laver, par avance, de toute accusation de *favoritisme* : ils n'ignorent pas, en effet, que leurs décisions ne resteront pas confidentielles, qu'elles seront commentées par le ***kâla*** et le ***ferանyuso*** et à travers eux, par le corps familial tout entier ; aussi bien s'efforcent-ils, quel que soit le demandeur, de conformer leur réponse à une règle commune applicable à tous les cas similaires.

ACTIVITES ECONOMIQUES ET CLIMAT SOCIO-RELIGIEUX

Après ce rapide panorama des charges et prérogatives, sur le seul plan de la production et de la distribution, des cadres d'autorité de la *maison*, il convient de décrire brièvement le climat socio-religieux dans lequel baignent toutes les activités économiques de la *maison*. Cette démarche constitue l'une des voies d'accès privilégiées à une appréhension, au niveau de la vie quotidienne, de l'interpénétration de toutes les branches de l'activité humaine -interpénétration sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir souvent, puisqu'aussi bien elle est la source des valeurs économiques traditionnelles-.

Plutôt que de procéder à une analyse exhaustive, laquelle risquerait d'alourdir une étude consacrée aux seuls problèmes économiques, nous nous bornerons à la description d'une opération, la distribution du mil, qui illustre bien notre propos.

Le caractère sacré du mil, qui sera évoqué à propos des travaux agricoles, apparaît également à l'examen des modalités de distribution périodique de nourriture aux femmes de la *maison*. Les différentes phases de cette distribution permettent de percevoir le climat qui préside à toutes les opérations -auto-consommation ou commercialisation- nécessitant l'utilisation d'une partie de la production stockée dans les greniers familiaux. Laissons la parole à l'un de nos informateurs :

"Lorsque le mil est terminé (1), le plus âgé des cultivateurs (***ferանikî***, B,) (2) va trouver le ***kâla***, l'informe que les femmes n'ont plus rien pour vivre et pour faire vivre leur mari et leurs enfants. Le ***kâla*** se rend chez le ***dûso*** ; celui-ci convoque le ***nâleso***. Tous trois se rendent dans la maison des ancêtres, s'installent dans la *salle des jumeaux* (***de hêBesidû***, B) (3) ; il faut prévenir les .....

(1) Lorsque les femmes ont épuisé la provision de mil reçue lors de la précédente distribution. A Toukoro, la *coutume* prévoit trois à quatre distributions de mil par an.

(2) Il s'agit du ***ferանyuso***. Même s'il n'est pas, réellement, le plus âgé des cultivateurs, le ***ferանyuso*** est considéré comme tel -le principe de séniorité étant constamment sollicité dans l'établissement des rapports d'autorité- L'appellation ***ferանîkî*** est généralement utilisée lorsque sont évoquées les relations entre le groupe des travailleurs ***(dûfara)*** et les notables de la maison (***dûso, naleso, kâla, dûnikîâ***).

(3) Cf. fig. 35, p. 223, Village de Toukoro, Plan d'une maison des ancêtres.

ancêtres parce que nul n'a le droit d'ouvrir les greniers si ce n'est dans l'intérêt général de la famille.

Le *dûso* parle : "Le premier mil donné aux femmes est terminé ; même celle qui aurait menti, que les ancêtres lui pardonnent" ; en même temps, il verse l'eau (du sacrifice). Commence alors une longue discussion entre le *dûso*, le *kâla* et le *nâleso*. L'état des réserves de nourriture de la famille (*hâ mwîrodaa* B) est examiné de très près ; il ne faut pas que le mil vienne à manquer durant la prochaine campagne agricole... Finalement, le *dûso* choisit le modèle de panier qui servira de mesure lors de la distribution. Le *kâla* sort, va avertir la plus vieille femme de la *maison* (*de dû kâkî*, B), l'informe que demain le mil sera distribué aux femmes, qu'elle doit prévenir celles-ci. La vieille femme convoque l'épouse la plus récemment entrée dans la *maison* (*de dû hâpwî*, B, la femme *nouvelle*) : elle est chargée de prévenir toutes les autres femmes... Le matin, les femmes se réunissent près des greniers (*de dû nâle*, B), s'alignent par ordre de mariage ; la vieille femme est la première, la plus récemment mariée la dernière.

Le *nâleso* ouvre les greniers, fait sortir le mil par les garçons de la *maison* non encore initiés (1) (*ba yaraburua*, B). Le *kâla* procède à la distribution à l'aide du panier choisi lors de la réunion dans la maison des ancêtres. Chaque femme a la même part ; on ne tient pas compte des enfants (2). Lorsque la distribution est terminée, le *nâleso* referme les greniers, le *kâla* va rendre compte au *dûso*...".

Ainsi la distribution du mil et de tous les produits vivriers est pensée et vécue comme un rite : *le petit mil est le nœud de la vie de la personne.* (3) Il y a continuité entre les travaux de culture, dont l'environnement religieux est évident, et les différentes phases de la distribution et de la consommation. La tradition a fixé les règles d'utilisation de la production ; le *dûso*, comme le *nâleso*, sont tenus de s'y conformer : s'ils venaient à soustraire une partie du bien commun à des fins personnelles, ils commettraient une faute contre la communauté des vivants, mais aussi des morts et de tous les enfants à naître ; dès lors, ils ne tarderaient pas à être mis en accusation, tant par les ancêtres, dont ils encourraient la colère, que par les vivants, qui s'efforceraient de les rappeler à l'ordre.

Lorsqu'un *dûso* prélève une partie du mil de sa réserve (4) pour le vendre à un commerçant dyoula et conserver par devers lui, sans avertir le *nâleso*, le produit de la vente, ou encore pour .....

(1) Sur le plan religieux, les enfants non initiés jouissent de prérogatives qui tiennent à leur état de pureté ; ils ne *connaissent* pas le mal et ne peuvent, par conséquent, commettre de *fautes*. Ils sont le recours dernier des hommes contre une punition divine.

(2) Cependant le *dûso*, après consultation du *nâleso*, peut venir en aide à une famille ayant une nombreuse progéniture.

(3) *hâ daa aye wo nityoro pîpinu lûBwe*

(4) Au moment de la récolte, la plus grosse partie du mil -non battue- est stockée dans les greniers extérieurs de la *maison* (*de dû nâle* : greniers construits entièrement en banco *de dû nyakâsâ* : greniers en torchis) ; une petite partie, après battage, est entreposée dans un grenier intérieur (*wo dûso nâleyi* : le *petit* grenier du chef de *maison*), placé dans l'une des pièces (généralement *hêBesidû*) de la maison des ancêtres ; cette réserve est gérée directement par le *dûso*, sous le contrôle du *nâleso* ; elle lui permet de faire face -sans qu'il soit besoin de procéder à l'ouverture des greniers communautaires extérieurs- aux besoins occasionnels en mil : sacrifices comportant une offrande de *bouillie* (*sêkene* B), réception de parents ou d'*étrangers*, aide aux femmes de la *maison* ayant beaucoup d'enfants... Le *dûso* dont l'épouse, ou les épouses, reçoivent, lors des distributions périodiques, la même quantité de mil que les autres femmes de la *maison*, ne peut utiliser cette réserve à des fins personnelles.

(Notons qu'autrefois, à Toukoro, la totalité de la récolte de mil était battue avant d'être engrangée. Les différents greniers -*de dû nâle* et *de dû nâleyi*- étaient placés, côte à côte, dans la maison des ancêtres. Vers 1950, constatant que le mil battu était consommé beaucoup plus rapidement que le mil en épis, les paysans décidèrent de le stocker non battu -ce qui se pratiquait déjà dans la majorité des villages bwa de la région-. Ils construisirent pour cela, en s'inspirant de modèles utilisés dans la région de Dédougou, des greniers extérieurs posés sur de grosses pierres, à parois faites d'un entrelac assez serré de tiges de bambou recouvertes d'un léger crépi de *banco*, à toit cônique en paille de mil et de graminées sauvages. Les anciens greniers intérieurs (*de dû nâleso* furent affectés au stockage du *vieux mil* (mil destiné à un usage rituel).

le confier à l'une de ses épouses en vue de la préparation d'un cabaret à *dolo*, la procédure engagée par les cultivateurs *pour l'amener à suivre le chemin* (1) est la suivante : le *feranyuso* informe le *kâla* que les cultivateurs demandent la réunion de la famille dans la maison des ancêtres. Le *kâla* transmet la demande au *nâleso* ; celui-ci fixe, avec le *dûso*, la date de la réunion. Durant toute cette phase préparatoire -elle s'étend parfois sur une dizaine de jours, délai qui permet aux *dûnikîâ* d'apaiser les esprits les plus échauffés et de sermonner le *dûso*-, le sujet de la réunion n'est pas évoqué officiellement... Le *dûso*, dès lors qu'il est mis en cause personnellement, ne peut s'opposer à une demande des cultivateurs de convoquer le conseil de *maison* (2) ; s'il tentait de le faire, le *feranyuso* serait en droit de s'adresser directement au *loso* (chef de village).

Le jour venu, le conseil de *maison* se réunit dans la salle *des jumeaux*. Le *feranyuso* a convoqué le chef des forgerons (*wo kaasinyuso*, B.) pour l'assister ; il prend la parole au nom de tous les cultivateurs ; à voix basse, il énumère, à l'intention du *dûso*, les fautes que celui-ci a commises dans la gestion des biens de la *maison* ; il lui fait constater qu'il gaspille le mil à des fins non coutumières et qu'ainsi il *gâte* la famille. Lorsqu'il a terminé, le *kaasinyuso* répète, à haute voix, ses paroles. Le *feranyuso*, dans son intervention, a demandé une réponse. Le *dûso*, toujours par l'intermédiaire du *kaasinyuso*, répond ; il tente de justifier les sorties irrégulières de mil qui lui sont reprochées, fait appel, éventuellement, au témoignage du *nâleso*. Si la réponse du *dûso* n'est pas jugée satisfaisante -ce qui est généralement le cas, le *feranyuso* évitant de provoquer la réunion du conseil de *maison* sans s'être assuré du bien-fondé des accusations portées par les cultivateurs contre le *dûso* (3)-, le *kâla*, à son tour, prend la parole, confirme les griefs formulés par le *feranyuso*, détaille les dépenses, non justifiées par l'intérêt de la *maison*, engagées par le *dûso*. Le *nâleso* lui succède. Tous deux apportent leur caution et celle de tous les *vieux* de la *maison* à l'action entreprise par les cultivateurs. L'unanimité ainsi faite, le *dûso* reconnaît ses torts. Le *kaasinyuso* répète, une nouvelle fois, les paroles prononcées par le *feranyuso*, le *kâla*, le *nâleso*, le *dûso* ; tous écoutent en silence. Puis le *kaasinyuso* prend la calebasse-louche (*de haakunu*, B) déposée près de la jarre (*ho pââ*, B) (4) ; il l'emplit et, tout en versant l'eau sur le sol, il parle : "Que les ancêtres effacent la colère dans le coeur des membres de la *maison* et que ceux-ci vivent en bonne entente"... Le *feranyuso* jure que "les cultivateurs ne conservent pas de rancune et qu'ils continueront à obéir au *dûso*". Celui-ci, à son tour, jure qu'il ne conserve pas de rancune, que les cultivateurs sont de *bons enfants* et qu'ils ont eu raison de venir dans la maison des ancêtres". Le *kaasinyuso* prend la main droite du *feranyuso*, celle du *dûso*, les joint ; "Que les ancêtres vous aident ; de la même façon que les mains se resserrent, que tous les membres de la *maison* restent unis". Ce serment (*de sîfélo Baaniro*, B), fait *en présence* des ancêtres, clôt la réunion.

Il arrive parfois que le *dûso* refuse de reconnaître ses torts ; dans ce cas, le *kaasinyuso* rend compte au chef de village ; celui-ci, après une dernière tentative de conciliation, décide de faire appel à l'arbitrage de *do* ; il convoque le *dûso* et le *feranyuso*, les informe de sa décision, les invite à préparer un *canari* de bière de mil. Au jour choisi par le chef de village, le *feranyuso* fait transporter dans la maison de *do* les deux canaris de bière. La réunion, à laquelle ne prennent part, outre le *loso* (chef de village), que les *dosâsya* et le *kaasinyuso* se tient à la tombée de la nuit, dans la salle la plus reculée (*de dodû*, B) (5) de la maison de *do*, là où sont inhumés les chefs de village les

. . . . . .

(1) *suivre le chemin* : respecter la coutume.

(2) Par contre, lorsqu'un membre de la famille a commis une faute sanctionnée par le *dûso* et que les cultivateurs s'efforcent d'obtenir la convocation du conseil de *maison* -dans l'intention d'intervenir en faveur du fautif-, le *dûso* peut s'opposer à cette convocation ; il le fait s'il a l'appui du *kâla* et des *dûnikîâ*.

(3) Si, au cours de la réunion du conseil de *maison* ces accusations se révélaient inexactes, le *dûso* exigerait des cultivateurs, tenus pour collectivement responsables, le versement, au profit de la *maison*, d'une amende en nature ou en cauris. Les fautifs devraient également, par des sacrifices appropriés, solliciter le pardon des ancêtres.

(4) Cette jarre à eau ne présente aucun caractère sacré ; par contre, la calebasse-louche utilisée pour verser l'eau sur le sol est réservée à des usages rituels et fait partie du matériel sacré conservé dans la maison des ancêtres.

(5) Cf. fig. 40, p. 261 : Plan de la maison de *do* de Toukoro.

plus *méritants* (1). Durant tout le temps que durent les préparatifs rituels, le ***dûso*** et le ***feranyuso*** se tiennent à l'écart, dans la première salle de la maison ***(de dûsaa)***; puis, sur l'ordre du ***loso,*** le ***kaasinyuso*** les fait avancer et les invite à exposer leur point de vue : ils le font à voix basse et le ***kaasinyuso*** répète leurs paroles ; après quoi, ils quittent la maison de ***do*** et regagnent leur demeure. Les ***dosâsya,*** sous la direction du ***loso,*** délibèrent -souvent fort avant dans la nuit- avant de prendre une décision ; si l'*affaire* leur paraît trop embrouillée, s'ils ne parviennent pas à établir clairement les responsabilités, ils décident de faire appel aux devins (***ba wisisâsya,*** B) : à travers eux, c'est ***do*** lui-même qui se prononcera. La décision, qu'elle soit prise lors de la première réunion ou après consultation des ***wisisâsya*** -ce qui nécessite un délai pouvant atteindre plusieurs mois-, n'est jamais communiquée immédiatement aux intéressés. Le ***loso*** attend l'occasion d'un rituel collectif : ouverture de l'année, sortie de masques, initiation... Quelques jours avant la cérémonie, il demande au ***dûso*** mis en accusation devant ***do,*** de réunir sa famille dans la maison des ancêtres. Lorsque tous les membres du conseil sont présents, le ***loso,*** toujours par l'intermédiaire du ***kaasinyuso,*** s'adresse à eux : il leur rappelle le passé du village, l'entente qui régnait dans toutes les *maisons* et qui permettait au village de vivre *en bonne santé...* ; si le ***dûso*** a été jugé coupable par les *dosâsya,* il le dit clairement mais demande aux membres de la *maison* de lui pardonner ; puis il fait part de la décision des ***dosâsya*** : "la *maison* devra offrir à ***do*** deux moutons et sept poulets"...

LES FONDEMENTS DE L'ORGANISATION ECONOMIQUE DE LA MAISON

1) Organisation économique et théorie du pouvoir

La séparation rigoureuse des différentes branches de l'activité économique de la *maison* (production, distribution, commercialisation), l'autonomie relative dont jouissent les responsables placés à la tête de ces différentes branches -tout autant que le contrôle mutuel qu'ils exercent l'un sur l'autre-, enfin les multiples possibilités de contestation offertes aux producteurs, ne laissent pas de donner l'impression d'une organisation à la fois contractuelle et *démocratique* de la *maison* -exploitation. Nous sommes loin de la notion d'un chef de *maison* despote dont P. Guébhard écrivait : "Son pouvoir sur les membres de la case (*maison*) est absolu. Lui seul possède, lui seul commande. Toute l'existence familiale dépend de sa décision" (2).

En fait, les dispositions institutionnelles les plus marquantes de l'organisation des activités économiques de la *maison* apparaissent déterminées par le souci d'une répartition équitable, entre tous les travailleurs, tant des tâches que de la production collectives ; elles manifestent clairement le refus des paysans bwa de tout pouvoir qui ne s'exerce, avec l'accord de tous, dans l'intérêt de tous , leur préoccupation constante de fixer, par avance, les limites *règlementaires* de l'exercice de ce pouvoir. Tout se passe comme si le *législateur* -imprégné des valeurs *traditionnelles* de la culture bwa : goût de l'indépendance, égalitarisme, phobie de toute hiérarchie sociale ou politique autoritaire- avait pris conscience, par avance, des difficultés que ne manquerait pas de poser l'exercice, au sein de la *maison,* de ces valeurs sociales individualistes.

Une remarque s'impose ici : on pourrait objecter à l'analyse que nous avons donnée des possibilités de contestation à l'intérieur de la *maison* et, par voie de conséquence, aux conclusions pré-

. . . . . .

(1) Seuls bénéficient de cet honneur les chefs de village qui, demeurés longtemps à la tête du village, ont efficacement contribué, par leur sagesse et l'excellence des rapports qu'ils entretenaient avec les ancêtres et les divinités, à la prospérité du village et à la bonne entente entre tous les membres de la communauté... La décision est prise, avant que ne débutent les cérémonies funéraires (***bu yumu Besâ,*** B), par les ***dosâsya*** et les ***wisisâsya*** ; hormis ce cas, au demeurant peu fréquent, les chefs de village sont inhumés dans la maison des ancêtres de leur famille (en même temps maison des ancêtres du village).

(2) P. Guébhard, op. cité **35** ; p. 131. L'auteur, d'ailleurs, revient sur ce jugement excessif. Après avoir écrit : "Les indigènes rendent responsables le chef de village de la réussite des cultures. C'est sa faute si elles ne réussissent pas, c'est la preuve que son intervention n'est pas agréable à la divinité et aux ancêtres auprès de qui les sacrifices qu'il fait ne sont pas agréés...", il ajoute : "les chefs de case *(maison)* subissent aussi ces vicissitudes" (ibidem p. 131).

sentées ci-dessus, qu'elles font la part trop belle à des observations datant d'une période, celle d'aujourd'hui, où l'émergence, sur le plan économique, de ces valeurs individualistes latentes dans la *tradition* culturelle bwa a été fortement favorisée, de l'extérieur, par les changements intervenus dans l'économie bwa. Il n'est pas douteux, en effet, que le décalage entre les ressources limitées offertes par le passage à une économie monétaire et les besoins *illimités* nés de la diffusion de produits manufacturés d'importation, multiplie les occasions de contester les décisions intéressant la redistribution équitable des bénéfices de l'exploitation. L'observateur se doit de tenir compte de cette altération des rapports entre producteurs et gestionnaires pour apprécier, dans un contexte actuel de crise, la fréquence excessive du recours à ces procédures de contestation. Celles-ci, cependant, non plus que l'organisation des pouvoirs à l'intérieur de la *maison,* ne représentent une innovation institutionnelle imposée par la mutation économique contemporaine. Au contraire apparaissent-elles d'autant plus liées à la conception du pouvoir décrite ci-dessus que l'on chercherait en vain, au niveau de l'économie précoloniale, le ferment proprement économique d'une aspiration individuelle à l'autonomie agricole : "A la limite, disons que l'individualisme économique, dans la société *traditionnelle*, se confondrait, s'il venait à s'exercer, avec l'intérêt général de la *maison* ; en réalité, cet individualisme, en l'absence de tout besoin qui ne puisse être satisfait *immédiatement* dans le cadre de la *maison* n'existe pas"(1). Dans ces conditions, la séparation très stricte des pouvoirs et responsabilités, les dispositions instituant un contrôle mutuel permanent des cadres d'autorité de la *maison,* la multiplication des précautions de tous ordres -y compris religieux- destinées à prévenir toute occasion de récrimination, apparaissent bien l'*envers* (2) de l'organisation collectiviste des activités économiques. Elles contribuent, au niveau de l'exercice de l'autorité au sein de la *maison,* à prévenir, nous pourrions dire à désamorcer, les manifestations extérieures de cette tension latente qui oppose, moins les producteurs aux gestionnaires, que les sujets aux chefs ; chez des paysans aussi soucieux que les Bwa de conserver, à tout instant, leur distance vis-à-vis des pouvoirs établis, de quelque nature qu'ils soient, cette tension ne saurait être surmontée, à certains moments, par la seule insertion des tâches et des partages communautaires dans un climat socio-religieux de respect de la parole et de la puissance des ancêtres.

Pour autant qu'à été mis en lumière, concurremment à son aspect en quelque sorte *négatif* (3), le caractère proprement *politique* de la mise en place et du fonctionnement des pouvoirs au sein de cette exploitation agricole élargie que constitue la *maison* , force est également de chercher ailleurs qu'au niveau des liens de parenté, les fondements de l'organisation *traditionnelle* de la vie économique en pays bwa : on ne peut manquer en effet de constater, en se limitant ici au seul domaine économique, que la *maison* n'est pas organisée comme une famille -où les seuls liens de filiation suffisent à fonder l'autorité du *patriarche* (4)- mais, à la limite, comme une *association* possédant ses statuts propres auxquels tous les *adhérents,* investis ou non de responsabilités, ont souscrit librement (5).

. . . . . .

(1) J. Capron, op. cité **26** ; p. 143.

(2) Si l'on préfère l'*aspect conservatoire* de cette organisation collectiviste. La distribution des pouvoirs et leur mode d'exercice à l'intérieur de la *maison*-exploitation contribuent à favoriser un fonctionnement harmonieux (compatible avec les valeurs de la culture bwa) de cette cellule économique étendue ; mais il faut chercher *ailleurs* que dans cette *conformité* de la pratique des pouvoirs à l'intérieur de l'exploitation à la pratique *ordinaire* des pouvoirs politiques, le fondement (la relation au système général de la société) de l'organisation collectiviste de l'économie.

(3) Au niveau de la *dialectique* du *pour quoi* et du *comment* observable dans toute *construction* sociale.

(4) Si l'on préfère : où l'autorité du *patriarche* s'apparente, par sa nature et ses modalités *d'application*, à celle qu'exerce, durant un temps qui peut varier selon les sociétés mais qui inclut toujours la période de dépendance économique, le père sur son fils.

(5) Cf. J. Capron, cité **26** ; p. 144.
"Il est toujours loisible au chef d'une famille restreinte (*o luso,* ou *o luuso,* M, : le chef de cour), *dans le cadre de la tradition,* de se séparer de son chef de *maison* (*o zûso,* M, : le chef de *case*). Cette rupture se fera généralement sans heurts, soit que le partant aille cultiver, avec sa famille, sur une parcelle du terroir de brousse (*hâ mwâ,* M, les champs de brousse) de sa *maison* -cas le plus fréquent-, soit qu'il reçoive une parcelle du terroir de village (*hâ fio*, M, les champs de village) de sa *maison* -cas beaucoup plus rare, car le chef de *maison* ne se résigne qu'en dernière extrémité au partage des champs de village permanents-".

Pour reprendre les conclusions d'une étude publiée antérieurement, la *maison* apparaît, non point tant un groupement naturel de parents liés entre eux par des liens de filiation patrilinéaire, une famille étendue, qu'une association de familles restreintes, réunies certes par une origine familiale généralement commune, mais, à un niveau supérieur, soudées les unes aux autres, d'une part par l'exploitation en commun d'un terroir indivis, d'autre part par une position socio-politique commune vis-à-vis de l'extérieur (1).

2) L'impératif techno-économique

Sans vouloir empiéter sur l'étude des conditions technologiques de l'exploitation du sol en pays bwa, il faut noter ici que la mise en valeur en commun, par tous les adultes appartenant à un même groupe domestique étendu, d'un terroir indivis représente probablement la seule formule susceptible d'assurer le maintien, sur une longue période (2), de l'équilibre toujours menacé entre la production et les besoins. Sur un plan strictement agraire, les conditions climatiques -essentiellement la brièveté et le déroulement irrégulier de la saison des pluies- exigent que les travaux agricoles, et particulièrement les semailles et les premiers sarclages, soient effectués avec le maximum de célérité ; ce que permettent une abondante main-d'oeuvre, un travail intensif en commun (travail rythmé par les battements de tambour des griots), une direction ferme des différentes opérations culturales, une constance dans le commandement interdisant toute initiative individuelle anarchique. Aujourd'hui, où la taille des exploitations s'est considérablement amenuisée, il n'est pas rare de voir des parcelles, ensemencées aux premières pluies, abandonnées ultérieurement, faute d'avoir pu être débarrassées à temps de leur végétation parasite (3). Le recours, onéreux, aux services d'une société de culture (4) ne suffit pas toujours à mettre l'exploitant isolé à l'abri d'une telle mésaventure.

.....

(1) J. Capron, op. cité 26 ; p. 142.
Cette position socio-politique commune vis-à-vis de l'extérieur, c'est-à-dire essentiellement vis-à-vis de la communauté villageoise, se traduit par la solidarité du groupe dans ses rapports avec le pouvoir communal. *Mutatis mutandis,* les relations d'autorité qui unissent entre elles les *maisons* d'un même village -le pouvoir est exercé collectivement par le chef de village (*wo loso*) et l'assemblée des anciens (*ba lonikiâ,* B)- provoquent une tension entre le pouvoir communal et les *maisons* comparable à celle qui oppose, à l'intérieur de la *maison,* les cadres d'autorité et les travailleurs. Pour s'en tenir au plan strictement économique, la fixation annuelle du montant des prestations communales en nature donne lieu à d'âpres discussions où s'expriment, à la fois, la tendance des *maisons* à l'autonomie et leur nécessaire intégration à la communauté villageoise. La cohésion interne des *maisons,* leur esprit d'indépendance, tempèrent l'exercice de l'autorité villageoise.

(2) On ne peut juger sur une seule année, en économie *ancienne* particulièrement, de la couverture des besoins par la production. Le paysan bwa le sait bien, qui s'efforçait autrefois, afin de pallier le déficit inévitable des années marquées par une mauvaise répartition des pluies ou par un vol dévastateur de sauterelles, de stocker dans des greniers de réserve (aux ouvertures obturées par une maçonnerie en banco), l'excédent obtenu en année favorable. La prévoyance, dont on a pu écrire qu'elle n'était pas toujours la qualité maîtresse des agriculteurs africains, était pourtant fort répandue chez les paysans bwa. Nous n'en voulons pour preuve que les préalables économiques imposés à la célébration de certains rituels socio-religieux, pourtant fort prisés par les villageois ; cette célébration entraînant une consommation excessive de céréales -en particulier pour la préparation de la bière de mil-, elle ne pouvait intervenir qu'après une longue période faste (plusieurs récoltes successives excédentaires) ; de plus, il était interdit d'utiliser, à cette occasion, du mil n'ayant pas, au minimum, trois ans d'âge.

(3) Il est essentiel que les premiers sarclages soient achevés avant les grosses pluies de la seconde quinzaine de juillet et de la majeure partie du mois d'août ; durant cette période, en effet, les travaux dans les champs sont rendus difficiles et aléatoires par une pluviosité qui gorge la terre d'eau et accélère la croissance de la végétation herbacée. Pour peu que les premières pluies aient été tardives, et les semailles retardées, le paysan ne dispose plus, pour mener à bien les travaux de sarclage, que de quelques semaines.

(4) En fait, celles-ci interviennent, en priorité, dans les champs des sociétaires. Or, il est difficile à un cultivateur isolé, sous peine de négliger ses propres champs, d'adhérer à une société de culture.

Par ailleurs, l'état sanitaire défectueux de la population expose les exploitations restreintes à des déboires qui, il y a un siècle, eussent revêtu un caractère tragique (1). La défection d'un travailleur retenu au village par une crise de paludisme ou une dysenterie aiguë (2) n'est pas sensible dès lors que le travailleur fait partie d'un groupe de travail étendu ; si, par contre, il ne peut compter que sur lui-même pour *gagner (yi)*, en quelques mois, la nourriture d'une année, son absence prolongée dans les champs aux moments les plus critiques peut compromettre définitivement la récolte ; que dire alors si le travailleur est atteint, en début de saison agricole, d'une filaire (3) qui lui interdit toute station debout prolongée, donc tout travail agricole efficace. P. Guébhard résume ainsi cet ensemble d'impératifs techno-économiques : "Isolés ou peu nombreux, les indigènes sont impuissants à réaliser les travaux importants de débroussaillement, de labours, de semailles, les multiples soins culturaux qu'exigent les opérations agricoles ; la famine, la pauvreté sont l'apanage des cases (*maisons*) restreintes, qui, le plus souvent, fusionnent avec une case nombreuse pour profiter de l'effort que décuple le grand nombre et de la direction qui le rend fécond" (4).

3) Le travail communautaire

A la fois conséquence et facteur de l'organisation communautaire des activités de production, le goût très vif des paysans bwa pour le travail en groupe figure bien l'aspect positif de la mise en place des cadres d'autorité de la maison. Pour reprendre l'heureuse expression de C. Meillassoux (5) : "C'est dans le travail que se nouent effectivement les rapports d'autorité".

Pour qui a assisté en pays bwa à des travaux communautaires : défrichement d'une brousse épaisse, billonnage d'un champ de sorgho, battage rituel du petit mil..., l'évidence s'impose que le travailleur bwa contemporain considère différemment les tâches qu'il doit accomplir seul, et celles pour lesquelles il s'intègre à un groupe d'associés, de compagnons d'âge, de *concitoyens* ; les premières tendent de plus en plus à présenter le caractère d'opérations exclusivement acquisitionnelles ; les secondes sont vécues comme des événements sociaux, avec tout ce que cela représente de valeurs étrangères aux seules préoccupations d'efficience technique. Est-ce à dire qu'il faille assimiler les travaux collectifs qui, autrefois, réunissaient quotidiennement les seuls membres de la *maison* à ces

. . . . . .

(1) Avant la période coloniale, le pays bwa n'était pas à l'abri de disettes -et même de famines- ; elles apparaissent, dans l'imagerie populaire, sous forme de tableaux de *désolation* que l'on évoque encore durant les veillées de saison sèche : on se souvient de périodes où les hommes et les femmes étaient obligés, pour se nourrir, d'aller déterrer en brousse des racines de plantes sauvages dont la cuisson posait aux ménagères des problèmes sans nombre ; où les travailleurs partaient aux champs avec, pour seule nourriture, un peu de farine de baobab ou de néré délayée dans de l'eau ; où les enfants mouraient *suspendus au sein vide de leur mère...*

L'existence de tels fléaux, auxquels le cultivateur isolé eût été exposé à intervalles rapprochés, rendait inéluctable l'organisation communautaire de la production. Aux facteurs naturels de sous-production -sécheresse, vol de sauterelles- s'ajoutaient en effet des facteurs sanitaires auxquels la constitution de groupes de travail suffisamment étendus permettait seule de remédier. Conséquence de la valorisation socio-religieuse de cette organisation communautaire de la production, le cultivateur isolé -soit qu'il eût volontairement rompu avec son propre groupe, soit que celui-ci se fût amenuisé jusqu'à un point critique- ne pouvait songer à solliciter le concours d'un autre groupe; livré à lui-même, il courait à un échec certain ; aussi bien s'efforçait-il toujours de rallier une *maison* pourvue d'une abondante main-d'oeuvre.

(2) Il serait intéressant d'établir une statistique précise, par travailleur, des journées de travail perdues au cours d'une saison agricole. En particulier, la période qui suit les premières pluies est très souvent marquée par une recrudescence des accès de paludisme ; de nombreux agriculteurs, fatigués par les durs efforts de houage et de semailles, doivent alors s'aliter pour une période pouvant aller de quelques jours à deux semaines.

(3) Le *ver de Guinée* détermine, au niveau des chevilles et des mollets, des abcès très douloureux qui mettent plusieurs mois à se résorber. Cf. J. Crémer, op. cité 29 III ; p. 91. "Quand l'hivernage arrive, quand la pluie tombe, le ver de Guinée se manifeste, empêchant les cultivateurs de travailler".

(4) P. Guébhard, op. cité 35 ; pp. 130-131.

(5) C. Meillassoux, De l'économie d'auto-subsistance à l'agriculture commerciale en pays Gouro (Côte d'Ivoire), dactylographié, avril 1962, p. 136, cité par G. Gosselin, op. cité (note (2), p. 334), p. 523.

travaux communautaires, qui, aujourd'hui, présentent un caractère d'exception ou correspondent à des prestations rituelles.

Un premier point mérite d'être souligné. L'étude de l'organisation ancienne des activités de production telle qu'elle s'est conservée dans quelques villages (à Toukoro par exemple) amène tout naturellement à considérer la *maison* comme une exploitation et à décrire son fonctionnement en termes d'organisation du travail, d'efficience technique, de programme économique... Une telle démarche, pour légitime qu'elle soit, ne doit pas faire oublier -l'exemple de l'intervention du village dans la vie économique de la *maison* en fournit une première illustration- que la mise en place des activités de production relève d'une appréhension et d'une organisation unitaires de la *vie des hommes*; en d'autres termes que, dans la mesure où ces activités concourent à la survie et à l'épanouissement biologique (1) du groupe et, au delà, à l'exercice harmonieux des valeurs *existentielles* privilégiées par celui-là elles s'intègrent à un projet plus vaste qui englobe toutes les activités socio-religieuses.

Une telle conception de la nature profonde des activités de production ne constitue pas un trait original de la pensée économique bwa ; elle est partagée par la majorité des sociétés négro-africaines *traditionnelles* (2) et constitue, peu ou prou, le fondement même de leur *politique* économique. Du moins, la société bwa semble-t-elle avoir poussé plus loin que d'autres sociétés paysannes voisines -au niveau de ce qu'il faut bien appeler une *métaphysique* du travail- les conséquences pratiques de cette vision unitaire des activités humaines. Plus concrètement, le paysan bwa, jusqu'à l'introduction des cultures commerciales, ne considérait pas l'acquisition de produits -et par suite le travail- comme un simple préalable à la satisfaction de besoins, tant biologiques que sociaux et religieux, considérés comme extérieurs au travail lui-même ; la valorisation du travail n'était point déduite *exclusivement* de sa nécessité ; elle participait de son intégration, de plein droit pourrait-on dire, à l'ensemble des activités humaines. Pour l'individu, il n'y avait pas de solution de continuité, au niveau de sa participation physique et psychique, entre les travaux agricoles, les chasses collectives, les danses sur la place du village, les tâches rituelles, le port des masques de feuilles ou de fibres... (3). Toutes ces activités- où joies et peines se mêlaient en proportions variables- faisaient partie, au même titre, de son existence quotidienne et de son univers émotionnel de paysan bwa.

On comprend ainsi que, soumis au même conditionnement culturel et affectif que le reste des activités humaines, le travail trouvât sous sa forme *communautaire* son expression la plus conforme à la *manière d'être au monde* des cultivateurs bwa. Car, en fin de compte, c'est bien de cela qu'il s'agit : considéré dans son immédiateté (4), le travail représentait, pour le paysan bwa, une *occasion*

.....

(1) Le travail, en tant qu'il est lié à des besoins alimentaires, participe à ces *nécessités* de nature sur quoi repose une bonne partie des notions pré-juridiques présentes, en permanence, dans la pensée du *législateur* bwa. Il existe, ainsi, une sorte de *droit naturel au travail*, indépendant de toute insertion du travailleur dans un cadre de production défini ; ce droit fonde l'impossibilité de refuser-ou de retirer-à un individu les moyens de travail qui lui sont nécessaires (semences, terres, mais aussi médiation sacrificielle). Dans une autre perspective, l'exercice du droit au travail, défini précisément comme le pouvoir de revendiquer, *à tout moment*, une part des moyens de travail détenus par le groupe de production, constitue l'alternative nécessaire à la libre adhésion de l'individu à ce groupe.

(2) Cf. par ex. G. Gosselin, Pour une anthropologie du travail rural en Afrique Noire, *Cahiers d'Etudes Africaines*, III, 12, 1963 ; p. 511-549, bibliographie. L'auteur présente une analyse thématique, tant des "structures et organisations", que des "caractères et fonctions" du travail en "économie d'auto-subsistance". On consultera avec profit les rubriques : travail et parenté ; travail et village... ; travail, chefferie et Etat ; collectivisme du travail ; travail sans médiation et richesse ; travail et religion ; travail et temps... Une abondante bibliographie est jointe à cet essai.

(3) L'analyse du langage et de la littérature orale permet, au même titre que l'observation des comportements et l'enquête par interviews, une approche de cette notion de continuité, d'*identité* vécue, des différentes activités humaines. Nous ne pouvons donner ici que l'essentiel des conclusions d'un article que nous ferons paraître ultérieurement sur ce sujet.

(4) Tel qu'il est vécu au moment même où sa nécessité et sa finalité propres, tout autant que leur projection éthique, sortent de l'esprit de *l'homme au travail*.

de vivre pleinement, c'est-à-dire de conformer son action à son goût ; que ce goût résidât, comme nous aurons très souvent l'occasion de le souligner, dans une participation *spontanée* (1) à cette excitation du corps et de l'esprit, à cette projection hors de soi à quoi tend toute action collective (2), explique que le groupe de travail, quelles que soient son extension sociologique et sa *destination* particulière (3), fût considéré avant tout, par le paysan bwa, comme une promesse de vie communautaire totale. Il n'est, pour s'en convaincre, que d'avoir vécu parmi les paysans de Toukoro les semaines précédant l'ouverture des travaux agricoles, d'avoir senti l'impatience monter de cette première pluie qui libèrerait les énergies, d'avoir observé ces préparatifs, d'où toute fièvre n'était pas absente, ces allées et venues, ces réunions quotidiennes chez le *dûso* ou le *ferɑnyuso*, d'avoir perçu enfin, dans un village soudain sorti de sa torpeur, cette atmosphère d'attente qui règne ordinairement à la veille de journées de fête (4).

Une conséquence méthodologique est à retenir de cette affirmation que le goût des Bwa pour une vie communautaire élargie à tous les moments de leur existence quotidienne constitue le centre de référence privilégié pour l'étude des problèmes d'organisation ancienne du travail : s'il demeure intéressant d'analyser les liaisons existant entre le travail et la religion, le travail et le rythme, le travail et la perception du temps, le travail et la notion de richesse..., du moins cette multiplicité de points de vue ne doit-elle pas celer l'unité profonde du *sens vécu du travail* (5) -qui se confond avec le *sens vécu de la vie* -. Pour s'en tenir à un exemple, montrer que "le travail est en continuité avec le rite" (6), ne vaut que si l'on met en lumière que cette continuité ne doit rien à la finalité propre à chacune de ces activités (7) mais tout au fait que l'une et l'autre sont *informées*, de l'extérieur pourrait-on dire, par cette recherche permanente d'une vie communautaire totale (8).

Dès lors que l'on se place dans cette perspective unitaire, l'important est de considérer comment se concrétise, au niveau de l'organisation du travail, cette mise en place de formes privilégiées de vie communautaire.

. . . . . .

(1) Qui trouve en elle-même sa propre justification. Toutes les actions collectives participent, à un moment ou à un autre de leur déroulement, à cette spontanéité : la danse et le jeu la manifestent avec le plus d'évidence.

(2) Que la recherche de cette communion avec les autres soit à l'origine de la sensibilité des paysans bwa à toutes les formes de vie communautaire, est une évidence qui ne mériterait pas que l'on s'y arrête si l'on ne connaissait, par ailleurs, la méfiance instinctive de ces mêmes paysans pour tous les excès auxquels peut conduire cette recherche : *dépersonnalisation* de l'individu, abandon à une *mystique* incarnée en la personne d'un chef...

(3) Chaque groupe de travail peut être défini en fonction de ces deux critères. Plus le groupe de travail est étendu, plus la tâche pour laquelle il a été réuni apparaît étroitement délimitée et proche du rite.

(4) Arrivé à ce niveau de l'*explication* d'une société, l'ethnologue se sent dangereusement exposé... et désarmé. Il lui semble toucher à l'*essentiel* -là où l'approche analytique le cède à l'intuition d'une totalité- ; son long commerce avec la société, sa certitude, peut-être illusoire, d'une connaissance *par le dedans* de son *génie* propre, le poussent à témoigner ; mais, dans le même temps, cet *essentiel* échappe à sa compétence, ou du moins à son mode d'appréhension et de communication de la réalité sociale ; ce point de rupture, qui est tentation du silence, porte témoignage, tout à la fois, et de son ambition... et de son échec.

(5) G. Gosselin, op. cité note (2) p. 334 ; p. 526

(6) G. Gosselin, op. cité note (2) p. 334 ; p. 528
On pourrait, tout aussi valablement, retourner la proposition, le rite apparaissant alors comme un moment privilégié du travail. Ne dit-on pas d'un groupe de masques ayant longtemps dansé, "qu'il a bien *travaillɛ̂* (*sé*) pour le village" ?

(7) Un travail communautaire, soit-il inséré dans un programme d'activités à fins rituelles, n'apparaît jamais aux cultivateurs bwa le fruit d'une *nécessité* de nature exclusivement religieuse.

(8) Est-il nécessaire de souligner que cette recherche, ou ce besoin, survivent à l'abandon de la religion traditionnelle. Les missionnaires catholiques l'ont bien compris, qui s'efforcent, en suscitant la création de groupements de catéchumènes, à vocation plus agricole et sociale que religieuse, de combler le vide laissé par l'émiettement des groupes de travail étendus et la disparition des classes d'âge à activités communautaires.

Il apparaît tout d'abord qu'il existe de multiples groupes de travail, emboîtés les uns dans les autres, se soutenant et se valorisant mutuellement. Le cultivateur se trouve inséré, par son appartenance à un groupe domestique restreint, une *maison,* un lignage, un quartier, une classe d'âge, une communauté villageoise, dans un réseau complexe et diversifié de relations de travail ; par suite, et quelle que soit la saison considérée, il ne cesse de circuler d'un groupe de travail à l'autre, mieux d'une communauté à l'autre.

Unité sociologique	Groupe de travail	Travaux principaux
ĩ dû *(ma maison)* (famille restreinte)	***ho sâBanyuyii nityoa*** (les gens qui sont *petite tête de houe* (b)).	- mise en valeur des champs personnels (***hâ dyâforomwâsâ***), - travaux domestiques divers, - cueillette des fruits de néré, ...
ye dû (*notre maison*) (famille étendue - exploitation agricole)	***de dû sâBanyu nityoa*** (les gens qui sont *tête de houe* de la *maison*).	- mise en valeur du terroir de la *maison* (champs collectifs, ***hâ sêBwaasâ***) : tous travaux agricoles, - élevage du petit bétail et de la volaille, - pase des ruches, recueil du miel - cueillette des fruits de raisinier et de baobab, - pêche dans le bief attribué à la *maison,* - chasse, - préparation du salpêtre et de la poudre, - ramassage du bois, ... - construction et entretien des habitations, greniers, fours à karité, clôtures, barrages de pêche, - entretien et remise en état périodique de tout l'outillage collectif, - travaux de vannerie (fabrication de paniers, corbeilles, vans, tamis à farine, supports à bois, nattes, portes, ruches...

(a) Tous les termes vernaculaires cités dans ce tableau appartiennent au dialecte de Solenso (B)

(b) *Tête de houe* : exploitation agricole

		- travaux de corderie (fabrication de cordes, filets à pêche...) , ... - entretien de la maison des ancêtres (*nâsya dû*) et des différents autels de *maison*.
ye sîni (a) (*notre nom*) ou *ye maadaBa* (*nous, les enfants du père*) (lignage mineur)	exemple : *ba lobakayoko-numa* (les *gens* Bakayoko du village) *wo maka numa* (les *gens* de Maka) (a)	- entraide à l'occasion : 1/ des gros travaux agricoles : défrichement, houage, premier sarclage, 2/ de la construction d'un nouvel flot d'habitation ou d'un barrage de pêche, 3/ des prestations *volontaires* dans les champs des beaux parents, - parties de chasse collectives, ...
ye Boohû (notre quartier)	*wo Boohû nyuso yara* (les hommes du quartier) *wo lokâla nityoa* (les hommes du *lokâla*)	- défrichement d'une brousse ancienne, - entretien des lieux publics dépendant du quartier (b) - construction des maisons communautaires et des abris à palabres (c) - nettoyage des rues et abords du quartier (jours de fête) (d)

(a) Le terme *sîni* d'ailleurs peu usité, désigne, à la fois, le patriclan, le lignage majeur, le lignage mineur. En fait, il n'existe de groupe de travail qu'au niveau du lignage mineur (ensemble des *maisons* appartenant au même lignage et établies dans le même village). Ainsi, le lignage majeur *madusya* (les gens de Madu ; Madu : village disparu d'où est *sorti* le lignage) ou *bakayoko dûsisya* (les gens des *maisons* Bakayoko ; Bakayoko : nom patronymique du lignage) s'est partagé, après l'abandon de Madu, entre plusieurs villages (Ban, Lékoro, Toukoro) ; à Toukoro, il est représenté par trois *maisons* formant un lignage mineur : *maka numa* : les enfants de Maka (Maka : ancêtre-fondateur du lignage mineur) ; les travailleurs des trois *maisons* (*maisons kabɛ numa, karafa numa, wekɛ numa* ; Kabè, Karafa, Wèkè : ancêtres-fondateurs des *maisons*) se réunissent en groupe de travail à de multiples occasions. C'est au niveau du travail en commun que l'unité du lignage mineur s'affirme. (Cf. ci-dessus , p. 236, Tableau XVI : Configuration socio-économique de la communauté villageoise de Toukoro).

(b) Places publiques, puits, fossés d'évacuation des eaux usées.

(c) *ba hîni daaro dû*, la maison où dorment les jeunes filles ; *ba yara daaro dû*, la maison où dorment les jeunes gens ; *ho Boohû nikîâ dûsaa* le vestibule des anciens du quartier...

(d) *ho Boohû saaro* , le *balayage* du quartier.

ye do (notre *do*) (a)	A - *ba kosisya* (les gens des classes d'âge ; ensemble des sociétaires de *do*) (b)	- toutes corvées nécessitées par la célébration des rituels et fêtes coutumières ; en particulier, chasses et pêches collectives (c) - construction et entretien de la maison de *do* (*de dodû*) (d) - fabrication des vêtements rituels portés lors de certaines cérémonies (telle la cérémonie dite *ba donikîâ koro)* (e)
	B - *ba dosâsya* (les *propriétaires* de *do*) ou *ba donikîâ* (les anciens de *do*) (à Toukoro, tous les chefs de *maison* sont *dosâsya)*	- culture du tabac de *do (ho do la-ari fɛro)*, - nettoyage des abords des deux arbres sacrés (*de dohwêle*, l'Afzelia ; *de dokînu*, le baobab) au pied desquels se réunissent les *dosâsya*, les *dokâlaa* et les musiciens, - entretien des lieux de culte et des autels les plus secrets (en particulier de tout le matériel cultuel réuni dans la dernière salle de la maison de *do*), - fabrication de certaines parties (tête notamment) de l'habit du masque *kwenyuma* (masque réservé aux *dosâsya*), ...
	C - *ba dokâlaa* (les *kâlaa* de *do*)	- participation aux travaux des *dosâsya* (cf. ci-dessus), - surveillance de tous les travaux collectifs, - distribution de la nourriture et de la boisson (lors des cérémonies, repas communiels, séances de travail, retraites en brousse...),

(a) Chaque village possède son propre *do (ho lonyu do)* qui, pour ne faire qu'un avec le *do* des Bwa (*ba boobakwiya do*) n'en participe pas moins, personnellement, à la vie de la communauté.

(b) *de konu* : le billon, la rangée, la classe d'âge ; *ba konusya* : les membres d'une classe d'âge ; *hâ kosi* : l'ensemble des classes d'âge ; cf. in tableau XIX, pp. 255-259, la nomenclature des classes d'âge à Toukoro.

(c) La viande de gibier et le poisson sont indispensables à la préparation de certains repas communiels. Lorsqu'il le juge nécessaire, le *doso* décrète l'ouverture d'une *période* (*dwînu*) de pêche ou de chasse ; toutes les classes d'âge sont tenues d'y participer, tantôt ensemble, tantôt séparément.

(d) Cf. p. 261, fig 40 : Plan de la maison de *do* de Toukoro.

(e) *ba donikîâ koro* : l'intronisation des anciens de *do*. A l'occasion de cette cérémonie, les initiés doivent revêtir des habits d'écorce dont la préparation, très longue, se fait lors d'une retraite en brousse de toutes les classes d'âge.

ye do *(suite)*	D - *ba doyara* (les hommes *jeunes* de *do*) (l'ensemble des *Bwînîloyara* et des *Birimâyara*)	- battage du petit mil : *ho daa-Bwâro* (a) - nettoyage des champs coutumiers : *ho lokôle musi yaro* (b) - culture du champ rituel du *doso* : *ho do fɛro* (c) - prestations dans les champs des *dosâsya* et des *lonikîâ* : *ba dosâsya bwaani fɛro* (d) - nettoyage des emplacements réservés aux cérémonies : *ho dowâ kweero* (e) - curage du puits de *do* : *ho donyîkâ fɛero* ; *ho donyîkâ kaanu fɛero* (f)

(a) Le battage du petit mil mis à sécher en brousse est la dernière opération agricole de l'année. Précédant de quelques semaines l'ouverture de la nouvelle année (*ho lokôle*), elle annonce la venue du *do*, et, à ce titre, revêt le caractère d'une cérémonie communautaire. Durant plusieurs jours, les *doyara* se réunissent, par classe d'âge, pour battre le mil *du village* (*ho lo daa*).

(b) *ho lokôle musi yaro ; ho lokôle* : le *défrichement* de l'année ; *musi* : fautes ; *yaro* : pardon. Sorte de purification du village pour les fautes commises au cours de l'année. Durant une ou deux journées (selon la décision prise par les *dosâsya*), les *doyara* nettoyent le champ coutumier du *doso* et les champs de famille des *dosâsya*.

(c) *ho do fɛro* : la culture de *do*. Culture, par les *doyara*, d'un champ de mil rouge (*hâ siBya*); la production de ce champ est réservée à la préparation de certaines bières rituelles (*hâ dosiBya nyamu*).

(d) *ba dosâsya bwaanifɛro* : la culture en l'honneur des *dosâsya*. Les prestations en travail dans les champs des *anciens* de *do* interviennent à n'importe quel moment de la saison agricole ; elles ne sont, en fait, qu'une forme ritualisée de travail communautaire ; toutes les *maisons* du village bénéficient, à tour de rôle, des services du groupe de travail villageois.

(e) *ho do wâ kweero* : le nettoyage (*kweero*) du chemin (*wâ*) de *do*. Parmi les lieux périodiquement *balayés*, citons :

1/ à l'extérieur du village

ho kâmwi : emplacement situé à l'extérieur des champs de village (à l'Est) ; les masques s'y réunissent avant de se diriger vers le village ; *ho do wâ* : le chemin de *do* : piste empruntée par les masques (de leur point de départ - *ho kamwî* - jusqu'à la maison de *do*) ; *ho korakwe* : l'emplacement des masques, c'est à cet emplacement que les porteurs de masques de feuilles se dévêtent ; *ho do Bwaare* : la place de *do*, aire circulaire délimitée par une bordure de pierre, c'est sur cette place que se déroule la majorité des manifestations publiques extérieures : danses de masques, libations de bière de mil, allocutions du *doso*, etc.

2/ à l'intérieur du village

ho do wâ : le chemin de *do* (cf. ci-dessus) ; *ba kora naBoo* : la place publique (*naBoo*) des masques ; place située devant la maison de *do* (cf. fig. 40, p. 261)

(f) *ho do nyîkâ fɛero* : le curage (*fɛero*) du puits de *do* (*do nyîkâ*) (puits situé au centre du village, devant la maison de *do*).

ye do (suite)	*ba Bwînîloyara-kîâsya, ba Bwînîloyara*	- culture du dah-fibre pour le renouvellement de l'habit des masques réservés à cette classe d'âge (a) - rouissage et teinture des fibres de dah, - confection de l'habit des masques, - culture du champ rituel de sésame : *ho do tyâtyaari kôlo* (b) - pêche de fin de saison des pluies: *bu nyumu kâlo* (c)
	ba Bwînîloyara-kîâsya	- culture du haricot de l'initiation *hâ wɛ dwiro* (d) - prestations en travail dans les champs des *dosâsya* : *ho mwâ pwêlo* (e) - pêche de fin de saison des pluies,

(suite note (f) page précédente)

ho do nyîkâ kaanu fɛɛro ; de kaanu : le fossé (les eaux sales du puits sont évacuées, par ce fossé, à l'extérieur du village).

Le curage du puits et du fossé par les *Birimâyara* (sous la surveillance des *Bwînîloyara*) marque la fin de la *saison des masques* (*ba kora dwînu*).

(a) L'habit des masques- *lanya, parako koponu*- est constitué de fibres teintes de dah ; cet habit est renouvelé périodiquement, ce qui oblige les *Bwînîloyara* à cultiver, plusieurs années de suite, un champ de dah et à procéder à toutes les opérations de préparation des fibres.

(b) L'huile de sésame, fabriquée par les épouses des *Bwînîloyara*, est utilisée pour assouplir les fibres de dah.

(c) *bu nyumu kâlo* ; mot à mot : l'action de retirer (*kâlo*) l'eau (*nyumu*). Les cultivateurs bwa utilisent couramment cette technique de pêche ; en hivernage, ils creusent des petits canaux (*hâ kaasâ*) communiquant avec une rivière ou une dépression inondée ; lorsque les eaux se retirent, au moment de la décrue, les canaux sont obturés et vidés à l'aide de calebasses ; les poissons sont attrapés à la main. Une telle technique nécessite, évidemment, une abondante main-d'oeuvre.

(d) *hâ wɛ dwiro* : les semailles (*dwiro*) du haricot (*wɛ*). Les cérémonies clôturant le cycle d'initiation des *Birimâyara kîâsya* (*ba yara kɛniro ; yara* : les hommes jeunes ; *kɛniro* : action de renseigner d'instruire) et leur accession au grade de *Bwînîloyara* sont centrées autour de la consommation en commun de galettes de haricots (*kaasâ*). Plusieurs saisons agricoles sont nécessaires pour réunir une quantité suffisante de haricots ; toutes les classes d'âge -y compris les *dosâsya* et les *dokâlaa*- doivent fournir des galettes. La culture du haricot de l'initiation -elle se fait au niveau de la *maison* - s'accompagne de nombreux rituels (semailles par les *birimâyara kîâsya* ; présentation des prémices aux *divinités* : *hâ wɛ hwîlo*; récolte par les épouses des *Birimâyara* : *ba Birimâyarahââ wɛ (Bwaa) sâro* ; construction des greniers spéciaux où seront entreposées les récoltes et qui seront détruits après les cérémonies : *hâ wɛ daaBorosâ* ; mesure des quantités exigées de chaque *maison*: *hâ wɛ mâtyâro* La présentation des galettes (*ho kaadweero wuru* ; *dweero*: préparation ; *wuru* : jour) marque l'aboutissement de plusieurs années d'efforts soutenus (*hâ wɛ sɛmu* : le travail du haricot).

(e) *ho mwâ pwêlo ; pwêlo* : action de retirer, *ho mwâ* : le champs (cultiver à la place de quelqu'un). Ces prestations en travail sont sollicitées par les *dosâsya* qui, à l'occasion des séances de

ye do *(suite)*	*ba Birimâyara*	- récolte et rouissage des fibres de *loko* (raininier) (a) - confection de l'armature des masques de feuilles (*ba boonukora* ; *ba dêkoba*) : *wo koro laa tiro* (b) - récolte du mil : *ba Birimâyara mwâ pwêlo* (c) - pêche rituelle : *ho do nyumukâlo* (d) - chasse rituelle : *ho do dâmu tyaalɛro* (e)
	ba yidua ou *ba parufɛsya* (f) (n'appartiennent pas officiellement à l'association d'âge)	- récolte du mil rouge : *hâ siBya wâlo* (g) - défrichements au profit des *dosâsya* (h) - pêches et chasses rituelles (i)

(suite note (e) page précédente)

culture, préparent en abondance nourriture et boisson et qui, au moment de la récolte, remettent aux initiés quelques paniers d'épis. Bien que n'appartenant pas au cycle des prestations initiatiques, le travail dans les champs des *dosâsya* manifeste la volonté des *Birimâyara* de franchir l'étape suivante de leur progression initiatique.

(a) Lannea microcarpia. Les branches de *loko* sont coupées en septembre et enfouies dans la vase d'un marigot ; retirées au bout d'une quinzaine de jours, elles sont battues ; les fibres obtenues sont mises à sécher au soleil, pendant une huitaine de jours, puis assouplies.

(b) *wo koro laa tîro* : le *tissage* du *filet* du masque. L'armature des masques -sur laquelle seront accrochés les bouquets de feuilles de néré (Parkia biglobosa), de karité (Butyrospermum parkii), d'autres essences moins connues- est composée de deux parties : les jambières et le bustier.

(c) Chaque année, les *Birimâyara* participent aux moissons. Organisés en une ou plusieurs équipes de travail, ils se mettent, successivement, à la disposition de toutes les *maisons* du village. Pendant qu'eux-mêmes, secondés par les travailleurs de la *maison,* coupent les tiges de mil à ras du sol et les couchent sur le champ, en javelles rectilignes, leurs épouses ou leurs soeurs sectionnent les épis et les entassent à la *tête du champ* , sur un bâti de bois qui les protège des termites. L'année de préparation et de tissage des fibres de *loko*, la récolte du mil revêt un caractère beaucoup plus marqué de travail rituel initiatique.

(d.) Comme la participation aux moissons, la pêche des *Birimâyara* dans le *poponu* et le *kɛba - rukɛ* (rivières de Toukoro), a lieu tous les ans. Ces deux activités sont souvent associées, les travailleurs moissonnant le matin et pêchant l'après-midi. Le poisson est séché et remis au *doso* ; il sera utilisé, pour préparer la sauce, lors des repas communiels de la *saison des masques.*

(e) Ces chasses rituelles se pratiquent surtout à l'occasion de retraites en brousse (*ho doyara kɛniro* ; l'instruction des hommes jeunes de *do*). Le fusil et l'arc sont prohibés ; seul le *kure,* à la fois casse-tête et arme de jet, est autorisé ; une partie de la viande de gibier est remise aux *dosâsya* ; l'autre est consommée par les *Birimâyara* et leurs instructeurs (*Birimâyara kîâsya*).

(f) *ba yidua* : ceux qui sont impubères ; *ba parufɛsya* les *cadets* des enfants ignorants. La première période d'instruction des néophytes dure de trois à six ans. Elle débute par la présentation aux masques de feuilles (*ba boonukora*) : *wo koro fwâro* ; *koro* : masque ; *fwâro* : action de couper (référence à la réunion des néophytes dans la maison des ancêtres de leur famille, réunion au cours de laquelle le masque de feuilles saute par dessus les jambes des enfants ayant demandé à subir l'initiation).

ye konu (notre classe d'âge)	*ba konusya* (les compagnons d'âge)	- entraide lors des travaux agricoles ou domestiques nécessitant une abondante main-d'oeuvre, - constitution de *groupes* de culture : ***de yarôkonu fɛromu*** (a) - prestations en travail dans les champs des beaux-parents : ***bu fwâmu fɛro*** , (b)

(suite notes page précédente)

(g) La récolte du mil rouge (***hâ siBya wâlo*** ; ***siBya*** : mil rouge ; ***wâlo*** : action de couper) précède immédiatement la prise du ***Birimâ*** (cf. note (1) p. 256). Ce mil rouge a été semé par le ***doso*** lui-même, dans des endroits très reculés de la brousse (personne ne doit connaître l'emplacement du mil rouge de ***do*** ; les champs ne sont pas surveillés et seul est récolté celui qui a été protégé par ***do*** contre les animaux sauvages). La récolte du mil rouge est la première cérémonie rituelle à laquelle les nouveaux initiés participent en tant qu'*acteurs*.

(h) Ces défrichements volontaires permettent aux ***yidua*** de se procurer les cauris nécessaires à l'achat des barres de sel (***bu yamu doora*** ou ***bu yamu niisâ***), des condiments divers, de la levure de bière... utilisés pour la préparation du repas communiel qui précède la prise de possession effective du ***Birimâ*** (autel portatif réservé aux ***Birimâyara***). Ils coïncident avec la période de quarante jours (septembre-octobre de la seconde année) durant laquelle, chaque soir, les initiés de toutes les classes d'âge se réunissent pour enseigner aux ***yidua*** la première langue secrète de ***do*** (***ho do tyuâ***).

(i) Durant les mois de mars et avril (*dernière* année), les ***yidua*** chassent au ***kure*** (cf. note (e) p. 341) dans les défriches et les brousses brûlées et pêchent au trouble et à la foène dans les mares et cours d'eau presque asséchés. La viande servira à la préparation du repas de prise de possession du ***Birimâ*** : ***ba tyuâyara lo Bwakiro*** (***lo*** : village ; ***Bwakiro*** : faire le tour ; les ***yidua*** font le tour du village, cependant que les ***dosâsya*** les interrogent en langue secrète), ***ho Birimâ pwero*** : la prise (***pwero***) du ***Birimâ*** ; la bière de mil consommée au cours du repas est fabriquée avec le mil rouge récolté par les ***yidua***.

(a) Ces groupes de travail, distincts des actuelles *sociétés* de culture, jouent un rôle important dans l'observance, par les chefs de *maison*, d'un planning rigoureux des opérations agricoles (condition de la réussite des cultures). Lorsque le besoin s'en fait sentir (retard dans les semailles ou les sarclages...), le chef de *maison* peut faire appel à une classe d'âge. En quelques heures d'efforts collectifs, les travaux en retard seront menés à bonne fin. Quant à la rétribution en nature ou en espèce versée aux travailleurs, elle servira à couvrir les multipes dépenses rituelles auxquelles ont à faire face, à tout instant, les classes d'âge.

(b) ***bu fwâmu fɛro*** : la culture des fiançailles. Les prestations en travail dans les champs des beaux-parents -elles constituent, si l'on excepte la remise de quelques cadeaux symboliques, la seule forme de compensation matrimoniale en usage en pays bwa- n'échappent pas à la règle de l'organisation *collectiviste* des activités humaines. Durant les trois ou quatre saisons agricoles qui précèdent la remise de la fiancée, tous les compagnons d'âge du fiancé le secondent dans l'entretien du champ d'arachide de son futur beau-père. Ces *parties* de travail -elles ne durent qu'une journée et se renouvellent deux ou trois fois durant la saison agricole- donnent lieu à force consommation de nourriture et de bière de mil et à force réjouissances et ébats amoureux.

ye lo (notre village)	*ba losâsya* (les *propriétaires* du village) *ba loyara* (les hommes jeunes du village)	- culture du champ de fonction du chef de village : *ho lokwi mwâ fero* (a) - entretien des pistes d'accès aux villages voisins (b) - divers travaux de voierie (c) - entretien de la maison des ancêtres du village (*ba lonâsya dû*), - réfection périodique des autels de la communauté (*lonyu, lonyîkâ nyumuni*).

(a) *ho lokwi mwâ fɛro*, la culture (*fɛro*) du champ (*mwâ*) de l'ensemble (*kwi*) de la communauté villageoise (*lo*). Ce champ est ensemencé en petit mil et haricot ; la récolte est utilisée par le chef de village lors des sacrifices annuels aux différents autels du village ; une partie peut également servir à la préparation de la nourriture offerte aux étrangers de passage.

(b) Après la saison des pluies, à l'époque des luttes sportives inter-villages.

(c) Confection d'abris (en paille tressée) sur la place du marché, réfection des canaux d'évacuation des eaux de pluie, construction d'une maison de passage pour les hôtes du village ou pour les commerçants et artisans qui sillonnent le pays (colporteurs, marchands de sel et de kola, raccommodeurs de calebasses, tisserands, cordonniers... etc...)

Le tableau présenté ci-dessus ne prétend pas à une énumération exhaustive des multiples formes d'organisation du travail communautaire en pays bwa, non plus qu'à une description détaillée des différentes tâches imparties à chacun des groupes de travail. En nous limitant à un exemple concret, celui du village de Toukoro, et en ne donnant, pour chaque groupe de travail, qu'une liste succincte des principaux travaux auxquels il participe, nous n'avions en vue que d'illustrer le caractère institutionnel de ce perpétuel va-et-vient du cultivateur d'une communauté de travail à une autre. Le découpage social des temps d'activité, s'ajoutant à leur découpage naturel (succession des saisons), donnent au travail en pays bwa ses caractéristiques propres.

L'examen du tableau dicte une première remarque. Au fur et à mesure que le groupe de travail s'élargit, les tâches auxquelles il se consacre s'apparentent de plus en plus étroitement au rite et, plus encore, à la fête ; pourtant, il n'y a pas de changement dans la nature des travaux effectués : le défrichement d'une vieille brousse peut être le fait d'un cultivateur isolé ayant obtenu de son chef de *maison* l'autorisation d'ensemencer, à son profit, un carré d'arachide ; mais, il peut être mené aussi par tous les exploitants d'un quartier, pour peu qu'ils soient convenus de l'usure de leurs champs de brousse et de l'avantage de se grouper pour ouvrir, à la hache et au feu, dans une brousse épaisse et rétive, une large bande de terres à sorgho ; enfin, sans même qu'ils soient sollicités par leurs *anciens*, les jeunes *parufɛsya* peuvent s'entendre pour défricher, au profit des *dosâsya*, quelques parcelles ensemencées en sésame, forçant ainsi l'estime de leurs instructeurs et hâtant le moment de leur entrée dans la classe d'âge des *Birimâyara*.

Ce qui est vrai du travail de défrichement l'est de tous les travaux agricoles ou artisanaux. Il n'existe pas de hiérarchie dans les tâches quotidiennes ou saisonnières, les plus nobles étant ré-

servées à ces moments privilégiés, mais limités dans le temps, où le groupe atteint à son plus haut degré d'intégration sociale et religieuse. Si certaines tâches -telles, à Toukoro, la récolte du mil rouge par les *yidua*, les semailles du haricot de l'initiation par les *Birimâyara*, le repiquage du tabac par les *dosâsya*... - sont intimement liées aux manifestations socio-religieuses qui les couronnent et dont elles constituent la phase préparatoire, du moins ces tâches réservées et ritualisées apparaissent-elles, plutôt que ces moments privilégiés que nous évoquions ci-dessus, des points de repère fixes dans un calendrier d'activités communautaires qu'elles sont loin d'épuiser. N'importe quelle tâche peut être l'occasion d'un travail communautaire et, de ce fait, s'intégrer à un projet de festivités socio-religieuses, à un processus de progression initiatique ou simplement à la chaîne continue des manifestations d'entraide villageoise. Ainsi, pour reprendre l'exemple des travaux impartis aux classes d'âge, leur liste n'est jamais close : les *dosâsya*, constatant que les groupes de travail familiaux éprouvent des difficultés, après une succession d'orages particulièrement violents, à remettre en état les barrages de pêche, pourront décider d'une journée de travail collectif des *Birimâyara* et des *Bwîniloyara*; cette journée sera vécue par les intéressés comme le serait une journée de prestations en travail dans les champs des *dosâsya* ou de confection d'armatures ou d'habits de masques ; pour peu que les chefs de *maison aient bien fait les choses* et préparé en abondance nourriture et boisson, elle apparaîtra à tous un moment de détente -bien propre à reposer les travailleurs de leurs durs efforts dans les champs familiaux et, qui sait, susceptible de fournir l'occasion aux *Birimâyara* de se mesurer aux *Bwîniloyara* et de faire la preuve de leur aptitude à gravir un nouvel échelon dans la hiérarchie initiatique-.

Si l'idéologie religieuse bwa ne privilégie pas tel type d'activités aux dépens de tel autre, de même n'établit-elle pas de hiérarchie entre les diverses formes de travail communautaire. La culture du mil par les travailleurs de la *maison* n'est pas seulement la culture des ancêtres (*ba maa-Ba nâle fɛro)* ; elle est aussi la culture de *do (ho do yara fɛro)* et, à ce titre, appartient au même niveau du sacré que la culture du champ rituel du *doso* par les initiés réunis en classes d'âge. De même,la culture du *haricot de l'initiation,* qui s'étale sur plusieurs saisons agricoles et prépare l'accession des *Birimâyara kîâsya* au grade de *Bwîniloyara*, est-elle, malgré sa finalité propre et ses multiples contingences rituelles, l'oeuvre des seuls travailleurs de la *maison*. Il n'est aucune tâche accomplie au sein de la *maison,* qui ne puisse être, en certaines circonstances, chargée d'un plein rituel qui en transcende l'aspect purement économique : le miel recueilli en brousse sera destiné à la préparation du *kwakwarikûBa,* boisson rituelle utilisée au cours des cérémonies d'intronisation des *yarôkîâ (Bwîniloyara kîâsya*) ou des *dosâya* ; ou bien, les travaux de vannerie feront une place à la fabrication des *koɛsi,* paniers destinés à la mesure des contributions communautaires en grains ou en galettes...

L'emboîtement des différents groupes de travail, l'absence de solution de continuité entre les tâches qui peuvent leur être confiées -fût-ce celles qui sont le plus étroitement associées à un programme de manifestations socio-religieuses- apparaissent également à l'examen de la répartition saisonnière des activités communautaires. L'opposition existe entre une saison des pluies durant laquelle les cultivateurs, en même temps qu'ils reprennent possession de la nature, semblent s'éloigner de la communauté villageoise pour mieux se consacrer à des travaux agricoles menés à bien au sein du groupe de travail de la *maison,* et une saison sèche durant laquelle ils réintègrent la communauté villageoise et s'adonnent, au sein de groupes de travail élargis, à des activités à fins essentiellement sociales et religieuses. Mais cette opposition est loin de manifester, en pays bwa, un parti pris de division saisonnière et sectorielle des activités humaines ; imposée par les conditions naturelles et le choix de la *maison* comme unité de production, elle est perpétuellement dépassée et, en fin de compte, intégrée à une perception unitaire du découpage social des temps d'activité..

Nous avons indiqué déjà que, si le groupe de travail constitué par les travailleurs de la *maison* (*de dû sâBanyu nityoa*) était, sous la direction du chef de culture (*wo fɛranyuso*), l'artisan principal de la mise en valeur du terroir de la *maison,* il était loisible au chef de *maison* (*wo dûso*) de faire appel, pour la réalisation des travaux les plus pénibles, à des groupes de travail élargis : c'est ainsi que les durs travaux de défrichement (de novembre à avril) sont, le plus souvent, confiés au groupe de travail lignager (*ba dûsisya*) ou de quartier (*wo lokâla nityoa*) et qu'ils peuvent, à l'occasion , être ritualisés sous forme de prestations en travail des *doyara* dans les champs des *dosâsya* ; il en

est de même de travaux d'hivernage, tels le premier sarclage des champs de mil et de sorgho, le houage des défriches destinées au sésame, le billonnage des champs pour la prochaine saison agricole, la préparation des buttes à igname... Ainsi, même en pleine saison agricole, le travail communautaire ne se limite pas à la *maison*-exploitation mais s'élargit, au gré des circonstances extérieures -déroulement irrégulier de la saison agricole, retard dans les travaux, excèdent de journées de travail- à la communauté villageoise tout entière ; ce qui frappe le plus, dans cet *élargissement* de l'horizon de travail, c'est qu'il ne suit pas un calendrier précis et que, quelle que soit sa justification immédiate, il est loin de répondre toujours à une nécessité concrète : c'est ainsi que, sur l'initiative des chefs de *maison*, des responsables villageois, ou même des travailleurs eux-mêmes, des *parties de travail* peuvent être improvisées dont la réussite -elle se mesure au nombre des participants et à l'ambiance dans laquelle se déroulent les travaux et les réjouissances- sera longuement commentée par les villageois.

Notons enfin, dans cette même perspective de dépassement d'une division saisonnière et sectorielle des activités humaines, la poursuite, durant tout l'hivernage, de travaux communautaires intimement associés aux rituels socio-religieux de saison sèche. Les tâches imparties aux classes d'âge et qui conditionnent leur progression initiatique, font une large place à l'agriculture : culture par les *doyara* du champ rituel du prêtre de *do* : prestations des mêmes *doyara* dans les champs des *dosâsya* ; culture du dah-fibre par les *Bwîniloyara kîâsya*, récolte du mil par les *Birimâyara*... etc... Toutes ces tâches d'hivernage, qui préparent la grande *saison* sociale, assurent cette continuité vécue du travail et du rite, de l'économique et du social, du quotidien et du cérémoniel. Peut-on évoquer une *suite initiatique* parmi d'autres ?

Cette année là, les *Birimayara* (1) qui, il y a quelques années déjà, ont reçu de leurs *anciens* l'autel portatif lié à l'apprentissage de la langue sacrée, mais qui ne peuvent encore revêtir les masques de feuilles, ont à leur programme la préparation de l'armature de fibres de ces masques *(ba boonukora, ba dêkoba)*. Dès la fin du mois d'août, ils se rendent en brousse : les branches de *loko* (raisinier) doivent être coupées avant que les premiers épis de maïs, les premières arachides, ne soient récoltés : sinon, les *Birimâyara* ne pourraient consommer cette nourriture nouvelle *(ho dîlo pwînu)*. Ils se hâtent donc, lient les tiges en fagots, les transportent au bord de la rivière *poponu*, les mettent à tremper dans la boue... Une dizaine de jours plus tard, ils retournent à la rivière : les tiges sont devenues noires et gluantes, signe qu'elles peuvent être battues sur le rocher et fournir des fibres solides et souples. Encore faut-il les mettre à sécher au soleil, à l'abri des regards indiscrets : si les *Bwîniloyara* les découvraient, ils ne manqueraient pas de les escamoter et tout serait à recommencer l'année suivante... Enfin, les fibres ont été transportées, de nuit, dans la maison du *Bîri mâyara nyuso* (2) ; la première partie de l'opération est terminée. Les *Birimayara* retournent travailler dans les champs familiaux, l'esprit en repos...

Plusieurs mois se sont écoulés ; les pluies ont cessé et les épis de mil, lourds de grains, s'inclinent vers le sol. Le *Birimâyara nyuso* a consulté son ancien immédiat, le *Birimâyara kîâsya nyuso* : ensemble, ils ont fixé la date d'ouverture de la période de *tissage* du masque *(wo koro laa tîro)*. Durant quinze à vingt jours, les *Birimâyara* vont vivre dans la maison de la *vieille griotte (ba kakaa hâkîâ nyuso dû* (3). En fait, le tordage des fibres, leur tressage, la confection du treillis de cordes à larges mailles *(ho koro laa* : le *filet* du masque, ou *ho koro ninîsâ* : les *tendons* du masque) toutes ces opérations ne sont qu'un prétexte à un stage d'imprégnation sociale et religieuse, à une communion avec les valeurs profondes de la culture bwa. Tout est prévu à cet effet : le slip *(hâ nîâ)*, fait d'une bande de coton passant entre les jambes et retenue à la taille par une cordelette de cuir, est le seul vêtement autorisé : il rappelle le temps où les Bwa ne portaient que des habits d'écorce ;

.....

(1) Cf. in tableau XIX, pp. 255-259, la nomenclature des classes d'âge à Toukoro ; cf. également in tableau XXVI p. 341, les tâches réservées aux *Birimâyara*

(2) *Birimâyara nyuso* : celui qui est à la tête de la classe d'âge des *Birimâyara*

(3) *ba kakaa hákîâ nyuso* : celle qui est à la tête (commande) les femmes-*griots* (les plus) âgées.

des interdits alimentaires (farine de mil, sel minéral, piment, nourritures *tẅɛniâ*-gluantes-) sont respectés ; ils ont été longuement commentés, par les instructeurs, dans des récits ésotériques consacrés aux hommes d'autrefois *(ba haarênityoa)* ; les *Birimayara* consomment le gâteau de maïs (*ho Baraadoro*), le riz rouge (*ho mi mwî*), fabriquent leur propre sel avec l'écorce d'un arbre *(de kɛɛnu)*.

Les journées des promotionnaires sont bien remplies ; très tôt le matin, ils se rendent en cortège dans les champs de mil ; un tambourinaire les précède qui, toute la matinée, rythmera la coupe des tiges, leur alignement en javelles rectilignes ; les *Birimâyara* doivent moissonner tous les champs du village, ceux de leurs propres *maisons* d'abord, puis ceux des *maisons* qui ne sont pas représentées dans leur classe d'âge... L'après-midi est consacré au travail des fibres ; la *vieille griotte* les conseille -les griots ne sont-ils pas les maîtres du tissage- ; surtout,elle veille à ce que les enfants, les femmes trop curieuses, les *Bwîniloyara*,toujours prêts à se moquer de leurs cadets, ne viennent pas déranger les *garcons*. Le soir venu, les *Birimâyara* quittent discrètement le village, gagnent *la place de la langue sacrée (ho tyuâ Bwaare)* -bientôt rejoints par leurs instructeurs *(ba Birimâyara kîâsya)*- ; ont-ils une maîtrise suffisante de la langue de *do* ? ; connaissent-ils bien les chants sacrés, les danses qu'ils exécuteront sous l'habit de feuilles ? Sont-ils convenus de toujours s'entraider et de s'incliner devant les décisions de leurs *anciens* ?... Quelques *dosâsya* sont arrivés, se promènent de groupe en groupe, interrogent, rappellent que *do* punit sévèrement la rupture de tel interdit...

Quelques journées ont passé ; la récolte du mil *(hâ daa luuro)* est achevée ; mais le travail des fibres continue : il ne faut pas que les armatures viennent à manquer ou se rompent à la première occasion ;bientôt, ce sera la proclamation de l'année nouvelle *(ho lokôle bweero)* et, avec elle, les sorties, presque journalières, des masques *boonukora* puis des masques *dêkoba* ... D'ailleurs, les *Birimayara* ont une autre tâche à accomplir : la pêche dans la rivière sacrée (*de kɛbarukɛ do duuro*). Chaque matin, ils relèvent les nasses en osier placées aux orifices des barrages de pêche qui coupent la rivière ; ou bien, durant de longues heures, ils vident,à la calebasse, les petites dépressions et les canaux artificiels où la décrue a retenu prisonniers quelques poissons ; souvent, le butin est maigre : lorsqu'il ne reste plus qu'un fond d'eau boueuse, il faut attraper, à la main ou au trouble (*hâ sasi*), les silures qui glissent entre les doigts et se faufilent dans les hautes herbes inondées... Les poissons, remis chaque jour au *doso* par le *Birimâyara kâla*, seront fumés par la *vieille femme du vtllage* (*ho lo hâkîâ nyuso*) (1) ; le moment venu, les *dosâya* se réuniront dans la maison de *do*, mesureront, à l'aide du panier rituel (*ho do koɛnu*), la contribution des *Birimâyara* aux futurs repas communiels, décideront du jour de clôture de la période de *tissage du masque...* En attendant, les promotionnaires ne se hâtent pas de tresser les fibres et d'assembler les armatures ; ils savent que ce serait peine perdue : le *Bwîniloyara nyuso*, devant l'empressement de ses cadets à se débarasser de leur tâche communautaire, ne manquerait pas, prétextant la fatigue des travailleurs, de fermer pour quelques jours la *maïson de la griotte* - ce qui retarderait d'autant la réunion des *dosâsya* et la fin du stage- ; ou bien encore, il s'arrangerait pour déposer, de nuit, quelques gouttes de miel sur les armatures, prétendrait le lendemain matin qu'un *Birimâyaro* a consommé du miel et qu'en conséquence tout le travail est à refaire (2)... Enfin, les *dosâya* se sont réunis, ont accepté le poisson des *Birimâyara* ; les récoltes sont maintenant achevées ; le moment est venu pour tous les villageois du battage collectif du petit mil *(hâ daa Bwâro*) : les *Birimâyara* ne seront pas les derniers à se saisir des fléaux ; ils savent que, maintenant, le moment tant attendu de revêtir l'habit de feuilles est proche...

La description, même sommaire, de cette *suite initiatique* montre à quel point les diverses formes de travail communautaire participent les unes des autres et sont vécues, par le paysan de Toukoro, en continuité intime avec l'ensemble des autres activités collectives. Mais peut-être est-il vain, à ce niveau, de vouloir pousser trop loin l'analyse des différents niveaux d'intégration du travail com-

(1) *ho lo hâkîâ nyuso* : celle qui est à la tête (commande) les femmes âgées du village ; première épouse du *doso-loso*.

(2) La consommation du miel est interdite à tous ceux qui participent, de près ou de loin, au *travail* du *masque* (*wo koro tôlo*)

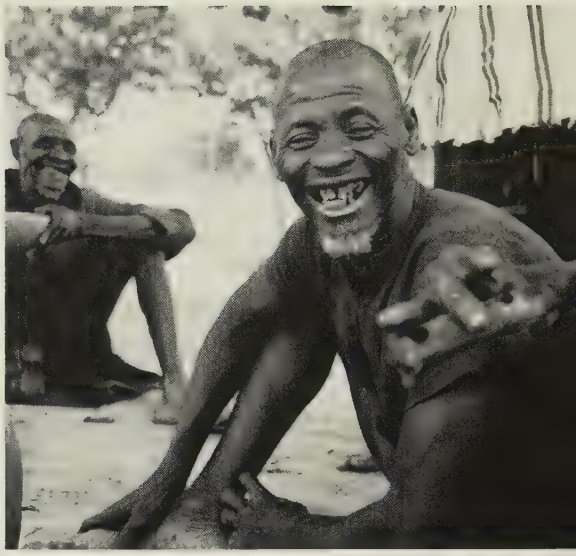


Planche IX — La fête bwa (village de Sabwéra)

munautaire, aussi bien que de l'environnement idéologique permettant d'affecter, à chacune des tâches réalisées en groupe, un coefficient de socialisation et de ritualisation. Une telle démarche aboutit à mettre en évidence l'interdépendance des groupes de travail, la valorisation socio-religieuse des activités de production... qui sont, certes, évidentes et largement commentées par les intéressés eux-mêmes, mais qui, en fait, ne sauraient rendre compte qu'imparfaitement de la continuité vécue du travail et des autres activités humaines. Cette continuité, répétons-le, se fonde, au delà des institutions qui l'organisent, au delà des valeurs qui la soutiennent, sur la recherche permanente, par les cultivateurs bwa, de formes de vie collective qui trouvent, au niveau de la communauté villageoise, leur plein épanouissement.

Les saisons se suivent, imposant un éventail de tâches distinctes, une répartition différente des activités entre les divers groupes de travail ; mais cet ample balancement entre la nature et l'homme, entre les travaux agricoles et les échanges sociaux, entre la *maison* et la communauté villageoise, n'est qu'une ligne mélodique sur laquelle le goût des Bwa pour les efforts physiques collectifs et les festivités plaque des accords plus sonores et joyeux. Faut-il poursuivre plus avant cette comparaison musicale ? Le déroulement des saisons et, au delà, des années apparaît alors une partition que dirigent, avec une science consommée des exigences de la vie en groupe et des valeurs propres à la culture bwa, les responsables de la *maison* et les anciens du village. Les rythmes changent, de journée en journée, de saison en saison, d'âge en âge, faisant succéder les temps de repos et les débauches communielles du corps et de l'esprit... Comme il est enfermé dans cet espace communal qu'il parcourt chaque jour, le paysan bwa est enserré dans cette durée continue qui le projette sans cesse vers la communauté villageoise, dans ce dépassement et cet accomplissement de soi qui sont proprement son mode et son bonheur de vivre.

NOTE SUR LE FASCICULE 2 (TOME I)

Le fascicule 1 (Tome I) de l'étude "Communautés villageoises bwa" s'achève sur l'étude de l'organisation des activités de production et de distribution dans une communauté villageoise : Toukoro, demeurée fidèle aux modes de vie communautaire anciens. Le fascicule 2 s'ouvrira sur l'examen de l'organisation économique dans deux communautés villageoises : Sabwéra et Dissankwi, où la désagrégation des structures collectivistes de production et de distribution s'est produite à des époques, dans une situation historique, selon des modalités, très différentes. C'est alors seulement que pourront être proposés, tant un bilan de l'économie bwa actuelle (production, auto-consommation, commercialisation, niveau de vie) qu'une interprétation d'ensemble des facteurs et conséquences sur la vie intérieure des communautés villageoises du passage de l'économie pré-coloniale à l'économie de *profit*.

BIBLIOGRAPHIE GENERALE DES BWA

LINGUISTIQUE

1 - Anonyme - Bobo-Oulé (idiome). Renseignements recueillis entre Sara (cercle de Bobo-Dioulasso), Bondoukuy et Ouakara (cercle de Koury), I.F.A.N. (Dakar), Doc. XI/2, inédit.

2 - CLARKE J. - *Specimens of dialects short vocabularies of languages, and notes of countries and customs in Africa,* Berwickupton-Tweed and London, 1849, V + 100 p.

3 - CUENOT (R.P.) - Essai de grammaire bobo-oulé (dialecte de Massala). *Bulletin de l'I.F.A.N.*, XIV, 3 juil. 1952, pp. 996-1045.

4 - DELAFOSSE M. - *Vocabulaires comparatifs de plus de soixante langues ou dialectes parlés à la Côte-d'Ivoire et dans les régions limitrophes* (avec des notes linguistiques et ethnologiques, une bibliographie et une carte), Paris, Leroux, 1904, IV + 285 p (ch. VIII, Les langues Mossi-Gourounsi ; en particulier, pp. 230-235).

5 - DELAFOSSE M. - Les langues voltaïques (boucle du Niger). *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris.*, XVI, 1910-1911, pp. 386-398.

6 - DELAFOSSE M. et CAQUOT A. - Les langues du Soudan et de la Guinée. In Meillet A. et Cohen M., *Les langues du monde,* nouv. éd., Paris, C.N.R.S., 1952, XLII + 1294 p, nomb. bibliographies, 2 index, 21 cartes h,t. (en particulier, Langues du Soudan et de la Guinée, pp. 737-845).

7 - LAVERGNE DE TRESSAN M. de - *Inventaire linguistique de l'Afrique Occidentale Française et du Togo,* Dakar, Institut Français d'Afrique Noire, 1953, 242 p., 9 cartes h.t., nomb. bibliographies, index ; coll. "Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire", n° 30, (en particulier pp. 69-99 ; carte 3).

8 - MANESSY G. - *La morphologie du nom en bwamu* (bobo-oulé), Dialecte de Bondoukuy, Dakar, Université de Dakar, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1960, 318 p., 2 index, carte ; coll. "Publications de la section de langues et littératures", n° 4.

9 - MANESSY G. - Esquisse grammaticale (de la langue bwamu) in *Tâches quotidiennes et travaux saisonniers en pays bwa,* Dakar, Université de Dakar, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1960, XXII + 358 p., 1 tabl., XVI pl., carte, bibliographie ; coll. "Publications de la section de langues et littératures", n° 5 (en particulier pp. 1-84).

10 - MANESSY G. - Le bwamu et ses dialectes, *Bulletin de l'I.F.A.N.,* XXIII, série B, 1-2., janv.-avril 1961, pp. 119-178, 4 tabl., 6 cartes.

11 - MANESSY G. - *Le bwamu et ses dialectes,* Dakar, Université de Dakar, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1961, édition, augmentée de quelques annexes, de l'article publié in Bulletin de l'I.F.A.N. ; 60 + XXXV p., 4 tabl., 6 cartes, 3 annexes ; coll. "Publications de la section de langues et littératures", n° 9.

12 - RASILLY B. de (R.P.) - Esquisse linguistique in *Bwa lada* : coutumes et croyances bwa , *Bulletin de l'I.F.A.N.*, XXVII, série B., 1-2, janv.-avr. 1965, pp. 99-154, bibliographie (en particulier pp. 113-131).

13 - RASILLY B. de (R.P.) - Notes de grammaire boré (documentation auteur, inédit, San, s.d. , 127 p. dactylographié).

14 - RASILLY B. de (R.P.) - Simples notes sur le boré (documentation auteur, inédit, San, s.d. , 8 p. dactylographié).

15 - RASILLY B. de (R.P.) - Lexique boré-français (documentation auteur, inédit, San, s.d. dactylographié).

16 - WESTERMANN D. and BRYAN M.A. - *The languages of West Africa,* London, New-York , Toronto, Oxford University Press, 1952, 216 p.

II - ETHNOGRAPHIE

17 - Anonyme - Coutumier Bobo-Oulé (Documentation C.V.R.S., inédit, 1937, 45 p., dactylographié).

18 - Anonyme - Coutumes Bobo-Oulé en matière de mariage (Documentation C.V.R.S., inédit, s.d., 11 p., dactylographié).

19 - BERTHO J. - Note sur le haut-fourneau et la forge des bobo-oulé (Bobo-rouges) de Dédougou - *Notes afr.*, 30 avril 1946, pp. 10-12 -, ill.

20 - BINGER L.G. - *Du Niger au golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi, 1887–1889* , Paris, Hachette, 1892, 2 vol., ill., cartes (en particulier, I p 395 sq, 399-404, 424 sq).

21 - BONI N. - *Crépuscule des temps anciens* (chronique du Bwamu), Paris, Présence Africaine, 1962, 256 p., préface de G. Manessy.

22 - BOUTILLIER J.L. - Rapport sur les structures foncières en République de Haute-Volta , Ouagadougou : Ministère de l'Economie Nationale de la République de Haute-Volta , Paris : O.R.S.T.O.M., 1963, 185 p., nomb. tabl., 2 graph., fig., carte, bibliographie, ronéo (en particulier : pp. 110-127, les structures foncières bobo).

23 - BRASSEUR G. et LE MOAL G. - *Carte ethno-démographique de l'Afrique occidentale, Feuilles n° 3 et 4 Nord*, Dakar, Institut Français d'Afrique Noire, 1963, 29 p., 1 tabl., 2 cartes + 4 cartes couleurs h.t.

24 - CAPRON J. - Quelques notes sur la société du *do* chez les populations bwa du cercle de San , *Journal de la Société des Africanistes,* Paris, XXVII, fasc. 1, 1957, pp. 81-129, ill., carte .

25 - CAPRON J. - Introduction à l'étude de la dynamique des changements sociaux et culturels dans les communautés villageoises bwa, Paris : Centre National de la Recherche Scientifique, London : International African Institute, 1958, 161 p., 10 tabl., 4 graph., 4 cartes, dactylographié.

26 - CAPRON J. - Univers religieux et cohésion interne dans les communautés villageoises bwa traditionnelles, *Africa,* International African Institute, University Press, Oxford, XXXII, 2, april 1962, pp. 132-171, 4 tabl., 3 graph., 2 fig., carte, bibliographie.

27 - CAPRON J. et RICCI S. - Essai de présentation photographique du pays et de la société bwa (documentation International African Institute, 1958, inédit, dactylographié).

28 - CAPRON J. et RICCI S. - La vie quotidienne en pays bwa ; Dieu renaît chaque année ; Noces d'eau (commentaires de films ethnographiques tournés chez les populations bwa du Mali et de Haute-Volta, documentation auteurs, inédit, Paris 1958, dactylographié).

29 - CREMER J. - *Matériaux d'ethnographie et de linguistique soudanaises* t. III et IV, documents recueillis et traduits du bobo par Jean Crémer, coordonnés, mis au net et accompagnés

d'une préface et d'un chapitre introductif par Henri Labouret, Paris, Geuthner, 1924-1927 ; T. III : Les Bobo (la vie sociale), XXX + 177 p., 4 planches ; T. IV : les Bobo (la mentalité mystique), VIII + 211 p.

30 - COULIBALY A.F. - Les funérailles en pays bobo-oulé (Dédougou), Ouagadougou, Ecole Nationale d'Administration, 1963, 15 p., dactylographié.

31 - CUENOT (R.P.) - Note sur les noms donnés aux Bobo-Oulé d'après la note de G. Le Moal, *Bulletin de l'I.F.A.N.*, XX, série B., 3-4, juil.-oct. 1958, pp. 635-640, ill.

32 - DELAFOSSE M. - *Haut Sénégal-Niger* (Soudan Français), série d'études publiées sous la direction de M. le Gouverneur Clozel ; 1ère partie : le pays, les peuples, les langues, l'histoire, les civilisations ; Paris, Larose, 1912, 3 tomes, (en particulier I p. 115 sq, 153 sq, 298 sq, 315 sq).

33 - GALLAIS J. - Quelques particularités démographiques de l'Afrique Noire, *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 42ème année, 6, mars 1964, pp. 325-349, 11 tabl. 2 graph., (en particulier p. 336 sq, 341 sq).

34 - GNANKAMBARY B. - La révolte bobo de 1916 dans le cercle de Dédougou, Ouagadougou, Ecole Nationale d'Administration, 1965, 36 p., carte, ronéo.

35 - GUEBHARD P. - Notes contributives à l'étude de la religion, des moeurs et des coutumes des Bobo du cercle de Koury (Soudan Français), *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, 2,5/6, 1911, pp. 125-145, 14 fig.

36 - HEUZEY J.A. - Rapport sur l'artisanat indigène : Baoulé, Lobi, Mossi, Bobo, (Documentation I.F.A.N., Dakar, Doc. XII/2, inédit, 1936).

37 - HEYTE G. - Le marché de Baramandougou, Bamako, Travaux Publics de la République Soudanaise, Mission d'Etude et d'Aménagement du Niger, Etudes de géographie humaine, 1957-1958, 96 p., 9 tabl., 2 graph., 2 plans, 6 cartes, annexes, bibliographie.

38 - HEYTE G. - Le pays bobo-oulé de la rive droite du Bani des cercles de San et de Tominian (cartes), Bamako, Travaux Publics de la République Soudanaise, Mission d'Etude et d'Aménagement du Niger, Etudes de géographie humaine, 1957-1958, 6 cartes tirage ozalid.

39 - HEYTE G. - Le pays bobo-oulé de la rive droite du Bani des cercles de San et de Tominian, Bamako, Travaux Publics de la République Soudanaise, Mission d'Etude et d'Aménagement du Niger, Etudes de géographie humaine, 1958-1959, exemplaire dactylographié par les soins du R.P. de Rasilly, 77 p., 11 tabl., 12 graph., 5 plans, carte.

40 - KERHARO J. et BOUQUET A. - *Sorciers, féticheurs et guérisseurs de la Côte-d'Ivoire-Haute-Volta*, Paris, Viguier, 1950, 144 p., 14 fig. h.t., carte.

41 - LABOURET H. - Langage tambouriné et sifflé, *Bull. du Comité d'études hist. et sc. de l'A.O.F.* 6, I, janv.-avr. 1923, pp. 120-158, 3 fig., ill. phot., (en particulier p. 142 sq, p. 145 sq).

42 - LABOURET H. - Les travaux du Dr. J. Crémer sur les Bobo, *Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires*, 4, 1923, pp. 8-22.

43 - LABOURET H. - Nos connaissances relatives aux Bobo et à leurs parlers, Chapitre introductif à J. Cremer, Matériaux..., t. III, pp. XXI-XXX.

44 - LEGER P. (R.P.) - Croyances et religion chez les Bobo-Oulé de Mandyakuy, *Miss Cath...* (3342) 1er janv. 1941, pp. 11-13.

45 - LEGER P. (R.P.) - L'homme-Lion en pays bobo-oulé, *Les Pères Blancs*, 63, 1946, pp. 13-14.

46 - LEGER P. (R.P.) - Simples notes sur quelques croyances et pratiques de culte chez les Bobo-Oulé (en particulier ceux de Mandyakuy), *Les Pères Blancs*, 70, sept.-oct. 1947, pp. 12-13, ill.

47 - LE MOAL G. - Note sur les populations Bobo *Bulletin de l'I.F.A.N.*, XIX, série B, 3-4, 1957, pp. 418-430, carte.

48 - LESOURD (Mgr.) - Les Bobo-Oulé dans l'église, *A.O.F. Magazine*, 15, août 1956, pp. 92-94, ill.

49 - LE TANNEUR Ch. - Les gens du mil, les Bobo-Oulé, *Connaissance du Monde*, 8, 1957, pp. 87-98, ill. phot.

50 - LOBSTEIN P. - Problèmes posés par l'instabilité du mariage dans le cercle de Nouna, Nouna, 1960, (Archives du cercle de Nouna, 10 p., dactylographié).

51 - LOBSTEIN P. - Mouvement d'immigration des Mossi dans le cercle de Nouna, Nouna, 1960, (Archives du cercle de Nouna, 8 p., dactylographié, 3 tabl., carte).

52 - MANESSY G. - *Tâches quotidiennes et travaux saisonniers en pays bwa* Dakar, Université de Dakar, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1960, XXII + 358 p., IX tabl., XVI pl., carte, bibliographie ; coll. "Publications de la Section de langues et littératures". n° 5.

53 - MARIE ANDREE DU SACRE COEUR (Soeur) - La mère et l'enfant en A.O.F., *l'Ethnographie*, 37, juil. 1939, pp. 71-82.

54 - NICOLAS J.F. - Les notions d'âme et de divinité en Afrique Occidentale, *Anthropos*, 51, 3-4, 1956, pp. 551-594.

55 - RASILLY B. de (R.P.) - Simples notes sur le régime foncier coutumier, coutume bobo-oulé de la subdivision de Tominian (documentation auteur, inédit, San, 1958).

56 - RASILLY B. de (R.P.) - Bwa lada : coutumes et croyances bwa, *Bulletin de l'I.F.A.N.*, XXVII, série B, 1-2, janv.-avr. 1965, pp. 99-154, bibliographie.

57 - RASILLY B. de (R.P.) - Proverbes bwa (documentation auteur, inédit, San, sd., 32 p., ronéo).

58 - RUELLE E. - Notes anthropologiques, ethnographiques et sociologiques sur quelques populations noires du 2ème territoire militaire de l'Afrique Occidentale Française, *l'Anthropologie*, XV, 1904, pp. 519-561 et 657-703 (en particulier, pp. 671-673).

59 - SAVONNET G. - Méthodes employées par certaines populations de la Haute-Volta pour lutter contre l'érosion, *Notes afr.*, 78, avr. 1958, pp. 38-40, 3 ph., carte.

60 - SAVONNET G. - Un système de culture perfectionnée, pratiqué par les Bwaba-Bobo-Oulé de la région de Houndé (Haute-Volta), *Bulletin de l'I.F.A.N.*, XXI, série B, 3-4, juil. - oct. 1959, pp. 425-458, 3 fig., ill. phot.

61 - SAVONNET G. - Les régimes fonciers des populations du Sud-Ouest de la Haute-Volta (Bwa, Dagari, Wilé, Birifor, Lobi), Ouagadougou : I.F.A.N., Paris : O.R.S.T.O.M., 1962, 43 p., 4 fig., ronéo, (en particulier pp. 8-21).

62 - SAVONNET G. - Problèmes de la dénatalité en pays bobo-oulé (bwa), (documentation C.V.R.S., inédit, Ouagadougou, 1964, 7 p., 3 graph., dactylographié).

63 - TAUTAIN L. - Quelques renseignements sur les Bobo, *Revue d'Ethnographie*, 6, 1887, p. 228.

64 - TAUXIER L. - *Le noir du Soudan, Pays Mossi et Gourounsi, Documents et analyses*, Paris, Larose, 1912, 793 p., 33 appendices, (en particulier ch. I, les Bobo, pp. 29-79).

65 - TIANHOUN G. - Les masques de feuilles du pays bobo (bwa), Ouagadougou, Ecole Nationale d'Administration, 1960, 16 p., dactylographié.

66 - TRAORE B. - *Le théâtre négro-africain et ses fonctions sociales.*, Paris, Présence Africaine, 1958, 159 p., bibliographie ; coll. "Enquêtes et études", (en particulier pp. 38-92).

67 - TRAORE D. - *Yaro hâ*, ou mariages entre femmes chez les Bobo-Niénégué, *Journal de la Société des Africanistes*, XI, 1941, pp. 197-200.

68 - ZWERNEMANN - Zur figürlichen Plastik der Bwa, *Tribus*, II, nov. 1962, pp. 149-152, 3 fig., bibliographie.

OUVRAGES ET ARTICLES CITES
(dans l'ordre de citation)

69 - BARLET P. - La Haute-Volta (Essai de présentation géographique), *Etudes Voltaïques,* N.S., 3, 1962, pp. 5-77, 9 fig., carte hors texte.

70 - CHERON G. - Les Bobo-fing, *Annuaire et Mémoires du Comité d'ét. hist. et sc. de l'A.O.F.* 1916, pp. 215-261.

71 - CIRE BA B. - *Esquisse historique sur les Bobo* (documentation C.V.R.S., s.l., 1930, 8 p.)

72 - SIDIBE M. - *Contribution à l'étude de l'histoire et des coutumes indigènes de la région de Bolo-Dioulasso* (documentation C.V.R.S., Dakar, 1927, 18 p.)

73 - TRAORE D. - *Notes sur le royaume mandingue de Bobo* (documentation C.V.R.S., s.d., s.l.)

74 - LE MOAL G. - A - *Les Bobo-Fing, généralités* ; B - *Le nom*; C - *La notion du sacré chez les Bobo-Fing* ; D - *Le do ;* E - *Notes sur un rite de chasse* (documents inédits communiqués par l'auteur, Ouagadougou, s.d., 3 p. + 7 p. + 5 p. + 9 p. + 2 p., dactylographié)

75 - PROST A. (R.P.) - *Les langues mandé-sud du groupe Mana-Busa.* Dakar, Institut Français d'Afrique Noire", 1953, 182 p. ; Coll. Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, n° 26.

76 - BAUMANN (H) et WESTERMANN (D) - *Les peuples et les civilisations de l'Afrique,* suivi de : *les langues et l'éducation,* Paris, Payot, 1946, 605 p., 461 fig., 23 cartes, bibliographie, index.

77 - République de Haute-Volta, *Enquête démographique par sondage en Haute-Volta,* Rapport provisoire (décembre 1960) (Documentation C.V.R.S., 21 p., nombr. tabl., 1 carte + 2 graphiques hors texte).

78 - CLAIRIN R. et CANTRELLE P., *La situation démographique en Haute-Volta,* Ministère de la Coopération, I.N.S.E.E., Service de Coopération, Paris ; Service de Statistique, Ouagadougou ; 1962, 54 p., 15 tabl., 16 planches in texte.

79 - GALLAIS J. - La signification du village en Afrique soudanienne de l'Ouest, *Cahiers de Sociologie Economique,* 2, février 1960, pp. 128-162.

80 - SAUTTER G. - A propos de quelques terroirs d'Afrique Occidentale. Essai comparatif, *Etudes Rurales,* 4, janvier-mars 1962, pp. 24-86, 6 fig., bibliographie.

81 - IZARD-HERITIER, Fr. et IZARD, M., *Bouna, Monographie d'un village pana de la vallée du Sourou,* Institut des Sciences Humaines Appliquées, Bordeaux, Service de l'Hydraulique de Haute-Volta, Ouagadougou, 1958, 184 p., 13 fig., IX tabl., V cartes hors texte, 8 pl. photo. hors texte.

82 - MAUNY R. - *Tableau géographique de l'Ouest-Africain au moyen-âge,* (d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie), Dakar, Institut Français d'Afrique Noire, 1961, 587 p., 111 fig., bibliographie, index ; coll. "Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire" n° 61.

83 - PERSON Y. - Les Kissi et leurs statuettes de pierre dans le cadre de l'histoire Ouest-africaine, *Bull. de l'I.F.A.N.*, XXXIII, série B, 1-2, janvier-avril 1961, pp. 1-59, 6 fig., 5 cartes.

84 - BALANDIER G. - *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire* (Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale), P.U.F., Paris, 1955, 504 p., bibliographie ; coll. "Bibliothèque de sociologie contemporaine".

85 - SURET-CANALE J. - *Afrique noire. L'ére coloniale.* Editions Sociales, Paris, 1964, 638 p., 24 fig.

86 - LEROI-GOURHAN A. - *L'homme et la matière* (Evolution et techniques I) Paris, Albin Michel, 1949, 367 p., 577 dessins.

87 - LEROI-GOURHAN A. - *Milieu et techniques* (Evolution et techniques II) Paris, Albin Michel, 1950, 512 p., 622 dessins, index.

DOCUMENTATION STATISTIQUE ET CARTOGRAPHIQUE REUNIE PAR L'AUTEUR

DOCUMENTATION STATISTIQUE
(regroupée en un volume multigraphié)

Pages

I - Données démographiques sur les populations bwa

A - Structure de la population 5

B - Mouvement naturel de la population 18

C - Répartition de la population 25

II - Aperçu sociologique sur les communautés villageoises de Sabwéra et Dissankwi ...

Sabwéra

A - Appartenance lignagère, habitat et composition des exploitations agricoles 30

B - Aperçu sur les structures socio-politiques et religieuses 40

C - Structures matrimoniales 44

Dissankwi

A - Appartenance lignagère, habitat et composition des exploitations agricoles 48

B - Aperçu sur les structures socio-politiques et religieuses 84

C - Structures matrimoniales 93

III - Enquête agricole - Villages de Sabwéra et Dissankwi - Saison agricole 1963 .....

A - Village de Sabwéra 102

B - Village de Dissankwi 118

IV - Enquête niveau de vie - consommation réalisée par le service de la Statistique de la République de Haute-Volta - Dépouillement partiel (villages bwa)

A - Renseignements généraux 162

B - Economie monétaire 165

C - Economie de subsistance 176

D - Consommation 187

DOCUMENTATION CARTOGRAPHIQUE
(22 cartes et plans)

I - Le pays bwa : carte physique

II - Le pays bwa : zones physiques ; sous-groupes ethniques

III - Le pays bwa : carte ethnique

IV - Le pays bwa : carte des densités de population

V - Le regroupement des hameaux, sous-groupe *pwesya*

VI - Sabwéra : organisation matérielle

VII - Sabwéra : organisation de l'habitat

VIII - Sabwéra : organisation spatio-religieuse (intérieur du village)

IX - Sabwéra : organisation spatio-religieuse (extérieur du village)

X - Sabwéra : terroir de brousse ; présentation générale

XI - Sabwéra : terroir de brousse ; structures foncières ; utilisation des terres sises au lieu-dit Watarama

XII - Sabwéra : terroir de brousse ; répartition des cultures ; terres sises au lieu-dit Watarama

XIII - Dissankwi : organisation de l'habitat

XIV - Dissankwi : organisation spatio-religieuse (intérieur du village)

XV - Dissankwi : organisation spatio-religieuse (extérieur du village)

XVI - Dissankwi : terroir de village ; division en auréoles

XVII - Dissankwi : terroir de village ; structures foncières

XVIII - Dissankwi : terroir de village ; répartition des cultures

XIX - Dissankwi : terroir de brousse ; identification des parcelles ; utilisation des terres en 1963

XX - Dissankwi : terroir de brousse ; structures foncières

XXI - Dissankwi : terroir de brousse ; jachères et cultures

XXII - Dissankwi : terroir de brousse ; répartition des cultures

TABLE DES ILLUSTRATIONS
TOME I - FASCICULE 1

Pages

FIGURES

Figure 1 - Village de Dissankwi - Plan d'ensemble XV

Figure 2 - Village de Sabwéra - Plan de masse XVIII

Figure 3 - Intérieur d'un village bwa XXI

Figure 4 - Géographie du pays bwa ; Esquisse des zones physiques 5

Figure 5 - La pluviométrie en pays bwa 13

Figure 6 - La pluviométrie à Houndé 15

Figure 7 - La pluviométrie à San 15

Figure 8 - Les températures à Boromo 17

Figure 9 - Les températures à San 18

Figure 10 - Le bwamu et ses dialectes 33

Figure 11 - L'ensemble ethnique bwa 39

Figure 12 - Situation historique du pays bwa ; les migrations périphériques 45

Figure 13 - Situation historique du pays bwa ; les grands états 49

Figure 14 - Schéma de l'environnement culturel du pays bwa 67

Figure 15 - Situation du pays bwa au XIXème siècle ; les territoires de l'Ouest de la Volta Noire 71

Figure 16 - Bataille de Maaiongo 74

Figure 17 - Expédition du Bobori 74

Figure 18 - Situation du pays bwa au XIXème siècle : les territoires de l'intérieur de la boucle de la Volta Noire 81

Figure 19 - L'insurrection de 1915-1916 dans le cercle de Dédougou 104

Figure 20 - Structure par âge de la population bwa 118

Figure 21 - Structure par âge de la population bwa et de quelques populations voisines 119

Figure 22 - Répartition par grands groupes d'âge de la population bwa et de quelques populations africaines 121

Pages

Figure 23 - Taux de fécondité actuelle cumulée (Bwa *dahâsyo* village de Dissankwi, ensemble Haute-Volta) 129

Figure 24 - Taux de fécondité par âge (Bwa *dahâsyo,* village de Dissankwi, ensemble Haute-Volta) 129

Figure 25 - Situation matrimoniale actuelle des hommes de 20 ans et plus (échantillon de cinq villages) 143

Figure 26 - Etudes monographiques. Toukoro, Sabwéra : présentation régionale, croquis du relief 157

Figure 27 - Etudes monographiques. Toukoro, Sabwéra : présentation régionale, carte du peuplement 157

Figure 28 - Etudes monographiques. Toukoro, Sabwéra : présentation régionale, carte ethnique 157

Figure 29 - Etudes monographiques. Dissankwi : présentation régionale, croquis du relief. 185

Figure 30 - Etudes monographiques. Dissankwi : présentation régionale, carte du peuplement 185

Figure 31 - Etudes monographiques. Dissankwi : présentation régionale, carte ethnique ... 185

Figure 32 - Le regroupement des villages-hameaux : groupe *pwesya* 189

Figure 33 - Tableau généalogique simplifié de la *maison* Yézouma Coulibali (village de Dissankwi) 219

Figure 34 - Tableau généalogique simplifié de la *maison* Kalfa Samaté (village de Sabwéra) 219

Figure 35 - Village de Toukoro. Plan d'une maison des ancêtres 223

Figure 36 - Village de Sabwéra. Origine des femmes mariées dans le village 231

Figure 37 - Village de Sabwéra. Organisation générale de l'habitat 247

Figure 38 - Village de Sabwéra. Répartition de l'habitat de quelques exploitations agricoles 249

Figure 39 - Village de Sabwéra. Habitat des ménages polygames 250

Figure 40 - Village de Toukoro. Plan de la maison de *do* 261

Figure 41 - Terroir de brousse de Dissankwi (croquis sommaire) 293

Figure 42 - Terroir de village de Dissankwi (croquis sommaire) 301

Figure 43 - Village de Béna. Organisation interne de la *maison wâû numa* 318

Pages

TABLEAUX

Tableau I - Moyennes mensuelles et annuelles des hauteurs d'eau en pays bwa 12

Tableau II - Précipitations minimales et maximales annuelles et mensuelles (saison des pluies exclusivement) 14

Tableau III - Découpage provisoire de l'ensemble ethnique bwa 37

Tableau IV - Etendue des différents groupes bwa 113

Tableau V - Structure par âge de la population bwa et de quelques populations voisines 116

Tableau VI - Natalité et mortalité enfantine durant les 5 années ayant précédé le sondage démographique 125

Tableau VII - Fécondité totale brute 126

Tableau VIII - Fécondité actuelle 128

Tableau IX - Mortalité générale et mortalité infantile et enfantine 133

Tableau X - Population enfantine (moins de 5 ans) à la date du sondage démographique 134

Tableau XI - Accroissement de la population 135

Tableau XII - Situation matrimoniale actuelle des hommes de 20 ans et plus (échantillon de 5 villages) 142

Tableau XIII - Extension lignagère des hameaux bwa de type *ancien* 188

Tableau XIX - Village de Dissankwi, origine des lignages actuels 191

Tableau XV - Configuration socio-économique de la communauté villageoise de Sabwéra 229

Tableau XVI - Configuration socio-économique de la communauté villageoise de Toukoro 236

Tableau XVII - Configuration socio-économique de la communauté villageoise de Dissankwi 237

Tableau XVIII - Inventaire des *éléments de signification* du *système* des masques de ***do***. 252

Tableau XIX - Nomenclature des classes d'âge dans quelques villages bwa 255

Tableau XX - Dissankwi : Saison agricole 1963. Appropriation (droit de type ***nyumuni***) des champs mis en valeur sur le terroir de brousse du village 292

Tableau XXI - Dissankwi : Saison agricole 1963. Appropriation (droit de type ***nyumuni***) des champs mis en valeur sur le terroir de brousse du village (tableau d'ensemble) 296

Tableau XXII - Villages de Sabwéra et Dissankwi. Répartition spatio-agraire des superficies cultivées durant la saison agricole 1963 299

Tableau XXIII - Village de Dissankwi. Appropriation des ***booni*** et des ***giifya***. Répartition des ***keseBwaa***(saison agricole 1963) 303

Tableau XXIV - Organisation des cultures à Toukoro 318

Tableau XXV - Organisation de la *maison* : incompatibilités 321

Tableau XXVI - Organisation du travail : exemple du village de Toukoro 336

Pages

PLANCHES PHOTOGRAPHIQUES (1)

Planche I - Paysages bwa 21

Planche II - Les âges de la vie 111

Planche III - Enfants 147

Planche IV - Autels de la communauté villageoise 173

Planche V - Le village bwa 203

Planche VI - Masques de *do* 253

Planche VII - Les différents champs 277

Planche VIII - Bas-reliefs (façade des greniers) 325

Planche IX - La fête bwa 347

(1) Les légendes figurent au verso des planches dans l'ordre des photos (de haut en bas et de gauche à droite).

TABLE DES MATIERES
Tome I - Fascicule 1

Pages

AVANT-PROPOS

INTRODUCTION

PREMIERE PARTIE IX
LE CADRE GENERAL XVII

CHAPITRE I - LE PAYS ET LES HOMMES

A – LE PAYS

I - Relief, hydrographie, sols

1/ La rive droite du Bani et son arrière-pays 3

2/ Le plateau gréseux 6

3/ La vallée de la Volta Noire 6

4/ Les collines birrimiennes 9

II - Le climat

1/ Les vents 10

2/ Les pluies 11

3/ Les températures 19

III - La végétation 19

B – LES HOMMES : LES BWA

I - Situation ethnique 24

II - Bwa et Bobo 26

III - Dialectes et groupes 32

Pages

CHAPITRE II - LA SITUATION HISTORIQUE ET CULTURELLE

A - ANCIENNETE ET FIXITE DU PEUPLEMENT BWA 42

B – ENVIRONNEMENT CULTUREL DU PAYS BWA

1/ Au Nord-Ouest 47
2/ Au Sud 48
3/ Au Sud-Est 50
4/ A l'Est 54
5/ Au Nord-Est 57
6/ Sur le plateau gréseux 59
7/ Au Nord 61
8/ Sur le pourtour du pays bwa 61
9/ Conclusion 64

C – LE PAYS BWA AU XIXème SIECLE

I - Les territoires de l'Ouest de la Volta Noire 70
II - Les territoires de l'intérieur de la boucle de la Volta Noire 78
III - Crépuscule des temps anciens 86

D – LES DEBUTS DE LA PERIODE COLONIALE

I - La conquête militaire - L'instauration de l'ordre colonial 91
II - L'insurrection de 1915-1916. 96

E – CONCLUSION 106

CHAPITRE III - LA SITUATION DEMOGRAPHIQUE

A – VOLUME – APERCU D'ENSEMBLE 109

B – STRUCTURE DE LA POPULATION

I - Groupes bwa à forte natalité 117
II - Groupes bwa à natalité déficitaire 122

Pages

C – MOUVEMENT DE LA POPULATION

I - La fécondité

1/ Natalité 124

2/ Fécondité totale 126

3/ Fécondité actuelle 127

4/ Taux de reproduction 130

II - La mortalité

1/ Mortalité générale 131

2/ Mortalité infantile et enfantine 132

III - Le mouvement naturel 134

D – CONCLUSIONS

1/ Démographie et milieu naturel 136

2/ Démographie et alimentation 137

3/ Démographie et économie 139

4/ Démographie et régime matrimonial 141

5/ Démographie et instabilité matrimoniale 144

6/ Pour une enquête multidisciplinaire 149

DEUXIEME PARTIE
LE CADRE SOCIAL. LA COMMUNAUTE VILLAGEOISE

CHAPITRE I - SABWERA, TOUKORO, DISSANKWI :
Essai sur la formation de trois communautés villageoises

A – LE HAMEAU DE SABWERA

I - Le milieu naturel 156
II - Le milieu historique
1/ La colonisation agraire de la dépression de Mao-Faramana-Kogoué 159
2/ Le repli des populations bobo et bwa, la colonisation agraire du plateau 160
3/ Les mésaventures de la communauté villageoise de Bougouma 161
4/ La fondation de Sabwéra 165

B – LE VILLAGE DE TOUKORO

I - Le milieu naturel 166
II - Le milieu historique
1/ L'immigration bwa à Toukoro 167
2/ La naissance d'un village multicommunautaire 170
3/ L'édification de la communauté bwa de Toukoro 175

C – LE VILLAGE DE DISSANKWI

I - Le milieu naturel 183
II - Le milieu historique
1/ Du hameau de Dissankwi au village de Dissankwi 184
2/ Difficultés de l'intégration communautaire 192

Pages

CHAPITRE II - ELEMENTS POUR UNE APPROCHE DE LA SOCIETE VILLAGEOISE BWA

A – INTRODUCTION AU DECOUPAGE SOCIO-ECONOMIQUE DES COMMUNAUTES VILLAGEOISES

1/ Le village. Aperçu sur la notion de projet communal 201

2/ Les groupes socio-professionnels. Aperçu sur la division du travail dans la société bwa 205

3/ La parenté 216

4/ Le travail communautaire 228

5/ Configuration socio-économique de la communauté villageoise de Sabwéra. La notion de *maison* 228

6/ Configuration socio-économique des communautés villageoises de Toukoro et Dissankwi 235

B – APERCU, EN FORME DE NOTES, SUR QUELQUES ASPECTS DE L'ORGANISATION ET DE LA PRATIQUE SOCIALES BWA

1/ Sur quelques modalités d'essaimage des villages-hameaux de type ancien ... 238

2/ La parenté ***barimu*** 239

3/ Le rôle politique des villages-métropoles régionales dans la société bwa pré-coloniale 240

4/ La présence de la brousse dans le genre de vie et la culture bwa 243

5/ L'habitat villageois, exemple de Sabwéra 245

6/ Sur une classification des masques de ***do*** 251

7/ L'organisation de la société de ***do*** (nomenclature des classes d'âge dans quelques villages bwa 255

8/ La maison de ***do*** ; exemple de Toukoro 260

TROISIEME PARTIE
ORGANISATION DES ACTIVITES ECONOMIQUES

Pages

CHAPITRE I - L'ORGANISATION FONCIERE

A – L'EXEMPLE DE SABWERA

I - L'immigration, la recherche d'un territoire 265

II - L'enracinement socio-religieux de la communauté villageoise

1/ La notion de *nyumuni* 266

2/ La notion de *tû* 269

III - L'organisation foncière

1/ Le territoire communal 272

2/ Aménagement socio-agraire de l'espace et droit foncier 274

3/ Le terroir de village 279

4/ Le terroir de brousse 280

B – L'EXEMPLE DE DISSANKWI

I - Données historiques

1/ Les anciens hameaux, l'instabilité des limites des territoires communaux .. 283

2/ Le remembrement territorial consécutif au regroupement des hameaux 285

II - L'organisation foncière

1/ Le territoire communal 288

2/ Le terroir de brousse 291

3/ Le terroir de village 299

C – CONCLUSIONS 314

Pages

CHAPITRE II - L'ORGANISATION *ANCIENNE* LA PRODUCTION, EXEMPLE DE TOUKORO.

I - La maison, unité économique 315

II - La politique actuelle des chefs de *maison* 316

III - Les cadres d'autorité de la *maison*

1) Le conseil de *maison* 319

2) Les incompatibilités 319

3) Le chef des cultivateurs 321

4) Le chef des greniers 323

5) L'intercesseur 324

IV - Activités économiques et climat socio-religieux 327

V - Les fondements de l'organisation économique de la *maison*

1) Organisation économique et théorie du pouvoir 330

2) L'impératif techno-économique 332

3) Le travail communautaire 333

Note sur le fascicule 2 (tome I) 351

Bibliographie générale des Bwa 353

Ouvrages et articles cités 357

Documentation statistique et cartographique réunie par l'auteur 359

Table des illustrations tome I, fascicule 1

Figures 361

Tableaux 363

Planches photographiques 364

Table des matières tome I, fascicule 1 365

Achevé d'imprimer le 1er trimestre 1973
par l'imprimerie Louis-Jean à Gap

Dépôt légal 61 - 1973